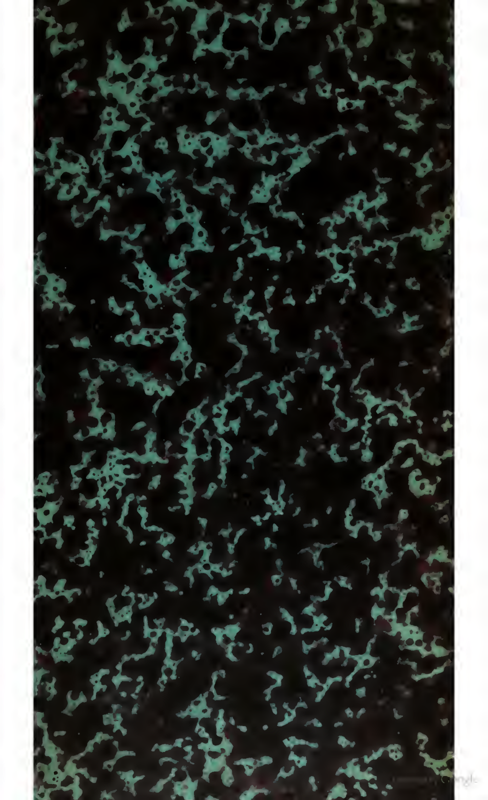
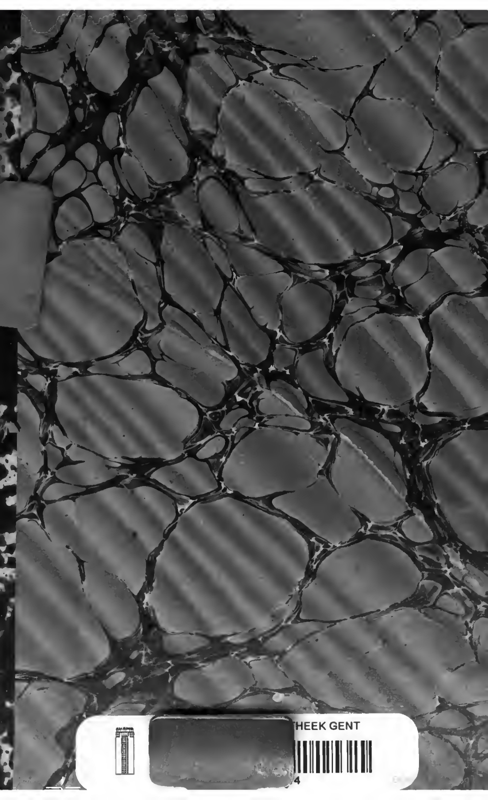
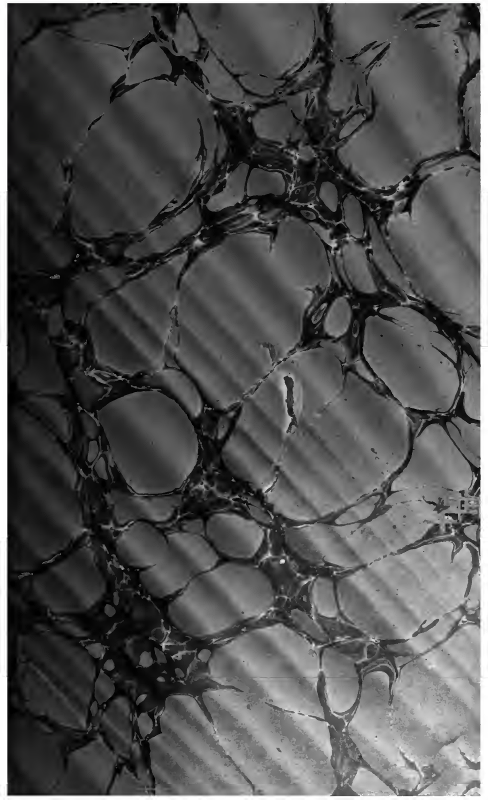
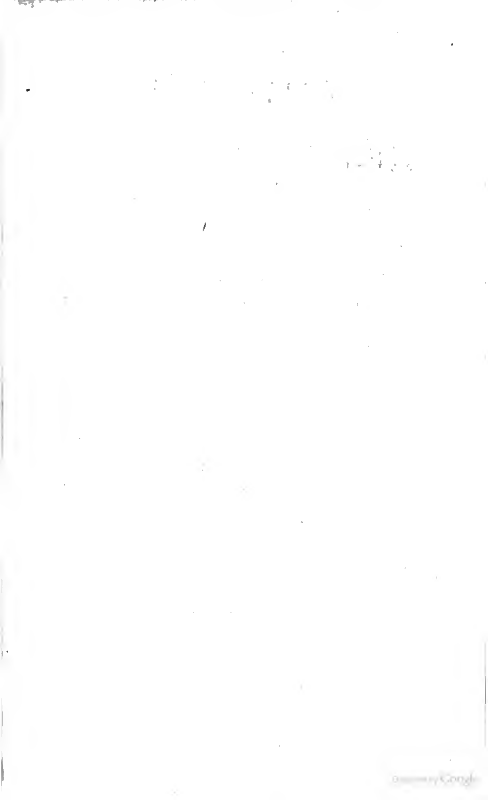




THEEK GENT





Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Kiel, Prof. Dr. Erdmann in Halle, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Dr. A. Günther in Wien, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Inspektor Dr. W. Hoffmann in Basel, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreutzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Dekan Dr. G. Mehring in Langenburg, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Halle, Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Geh. Reg.=Rath Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

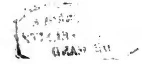
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Fünfter Band, erstes Heft.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1840.



Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Kiel, Prof. Dr. Erdmann in Halle, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Dr. A. Günther in Wien, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Inspektor Dr. W. Hoffmann in Basel, Prof. Dr. D. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreutzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Dekan Dr. G. Mehring in Langenburg, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Halle, Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Geh. Reg.-Rath Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neue Folge.

Erster Band, erstes Heft.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1840.

Vorwort.

Indem wir mit dem gegenwärtigen fünften Bande die neue Folge der Zeitschrift eröffnen, unter in jedem Betracht glücklichern und hoffnungsreichern Auspicien, als die des Anfanges sein konnten, ist es Zeit, den alten und neuen Lesern aus der ersten Ankündigung derselben wieder vorzulegen, was bei ihrer Gründung als ihr Hauptzweck ausgesprochen wurde. Es muß sich hiernach nach Rückwärts ein Urtheil über das Vergangene bilden lassen, da ein bestimmter Umkreis von Leistungen wie von Gegenwirkungen vorliegt; und für die Zukunft müssen eben so bestimmte Anforderungen und Verpflichtungen für dieselbe daraus hervorgehen. In beiderlei Hinsicht, für ihre Vergangenheit und ihre Zukunft, darf sie dem Richterspruche ihrer Leser nicht vorgreifen: indeß ist dieser bisher, wie der Erfolg gezeigt hat und öffentliche Stimmen geurtheilt haben, im Wesentlichen günstig ausgefallen. Man hat erkannt, daß sie inmitten der gegenwärtigen philosophischen Bestrebungen eine feste, in diesem Ganzen fast unentbehrliche Stelle einnehme.

Dem gegenüber muß nun der Herausgeber seinerseits das Bekenntniß aussprechen, wie sehr er sich der Pflicht bewußt ist, da der Zeitschrift von Aussen der Umkreis ihrer Wirkung gesichert scheint, diese Wirkungen nach Innen immer mehr zu steigern, zu vertiefen und zu reinigen, durch immer werthvollere Mittheilungen, und durch Beseitigen alles Mittelmäßigen oder Schwankenden. Kein Kundiger verkennt indeß die großen Schwierigkeiten, die in jedem Zusammenwirken Mehrerer zu einem gemeinsamen wissenschaftlichen Unternehmen liegen, da dies nur durch die freie, geistige That erreicht werden kann, deren glückliches Gelingen nicht an eine Zeit gebunden zu werden vermag. Mögen hier die Zusammenwirkenden auch noch so einverstanden sein über das Wesentliche des Zieles, mag dies selbst ihnen noch so klar vor Augen stehen: die einzelne Leistung ist dennoch nicht

immer sogleich bereit, wenn sie erfordert wird, oder es ist schwierig sie in den gebotenen Raum passend einzufügen, oder das gerade Nöthige und wünschenswerth Eingreifende wird vermißt; und so muß endlich das in zweiter Ordnung Stehende herangezogen werden, um nur das Ganze für den erforderlichen Zeitpunkt abschließen zu können.

Hier macht nun der immer größere Zufluß von Beiträgen eine mannigfaltigere Auswahl des Stoffes möglich, und der Herausgeber kann versichern, daß er nach Maasgabe dieses umfassendern Materials es auch künftig an gewissenhafter Bemühung, den Werth der Zeitschrift mehr und mehr zu steigern, nicht fehlen lassen wird; vor Allem rechnet er dabei auf die Mitwirkung der näher mit ihm verbundenen Freunde, in deren wissenschaftlichem Interesse es nicht weniger liegt, wie in dem seinigen, die Bahn, welche die Zeitschrift sich gebrochen, weiter zu führen, und der philosophischen Grundansicht, in der wir zusammentreffen, durch das Organ derselben eine immer reichere Ausbildung zu geben.

Doch auch in diesem Betracht hat die Zeitschrift ihre Probezeit bereits überstanden, und da sie nach der wissenschaftlichen Stellung, welche sie sogleich im Anfange einnehmen zu wollen erklärte, auf Widerstand und Widerspruch rechnen mußte, ist dieser gerade dadurch gewichen, indem man ihm mit Entschiedenheit entgegentrat. Da nun in ihr selbst nicht in entferntester Weise eine angreifende Tendenz liegt, sie vielmehr der positiven Förderung wissenschaftlicher Aufgaben gewidmet ist, so wird diese polemische Haltung in ihr immer mehr verschwinden können: sie darf wiederhohlen, was sie gleich bei ihrem Beginnen aussprach, (über Spekulation und Offenbarung Bd. I. H. 1. S. 30.) daß, Wer nicht *wider* sie ist, für sie wenigstens *werden* kann — und nicht Wenige sind seitdem dies geworden; — aber sie bleibt demungeachtet *Zeitschrift*, sie darf nicht, wie ein wissenschaftliches Werk, völlig absehen von ihren unmittelbaren Beziehungen, sondern muß stets bereit sein, in dieselbe einzugreifen; und so wird sie auch künftig

bei der kritisch-literarischen Uebersicht im Fache der Philosophie und spekulativen Theologie, die mit zu ihrem Plane gehört, nicht ablehnen, sich über die laut werdenden Gegensätze auszusprechen, und sonst auch über ihre litterarische Stellung und Wirksamkeit wach bleiben.

Als Zweck der Zeitschrift wurde bei ihrer ersten Ankündigung das Doppelte angegeben, was wir auch der neuen Folge voranstellen müssen:

„1) die Interessen christlicher Spekulation rein und „lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer „auszubilden, und auch nach Richtungen, die bisher ihrem „Kreise ferner lagen, namentlich auf Naturphilosophie und „Anthropologie hinauszuwenden;

„2) die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktischen Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen und „alte Gegensätze wieder hervorzurufen scheinen, auf philosophischen Boden zu ziehen, und hier, in spekulativer „Durchbildung, sie ihrer Lösung oder gegenseitigen Anerkenntniß entgegenzuführen.

„Dabei ist die Zeitschrift jedoch eine rein wissenschaftliche. „Ausgeschlossen bleiben daher alle das bloß äußere kirchliche „oder sociale Leben betreffenden Verhandlungen, sofern sie „nicht mit litterarischen Werken unmittelbar zusammenhangen.

„Je weniger irgend eine ausschließliche Schule oder litterarische Coterie sich hier eindrängen darf, indem es vielmehr „im Geiste des Unternehmens liegt, jede wissenschaftlich berechtigte Ansicht zu Worte zu lassen; desto freier vertritt Jeder nur sich selbst und seine Ueberzeugung. So ist „schon dem Prinzipe nach alle Anonymität ausgeschlossen."

Und bei der Einführung des ersten Heftes wurde hinzugefügt, was wir gleichfalls hier wiederholen müssen:

„Diese Zeitschrift hat die spekulative Philosophie zu ihrem „eigentlichen Mittelpunkte und Hauptgegenstande, und ist „vornehmlich dazu bestimmt, dieselbe in ihrer neuen, seit „Hegel geltend gemachten Umgestaltung zu vertreten und

„weiterzuführen. Indem sie aber dadurch in ein inniges und „natürliches Verhältniß zur Theologie, als christlicher Reli„gionswissenschaft, tritt, kann sie sich selbst den äußern Phasen „und Gestaltungen derselben nicht entziehen, und so fallen auch „die eigentlichen Lebensfragen der Theologie, welche gerade „jetzo die Hauptinteressen der Zeit ausmachen und sie auszu„machen verdienen, in den Bereich spekulativer Erfor„schung, und dürften erst darin ihrer schließlichen, alle For„derungen des wissenschaftlichen Geistes befriedigenden Erle„digung entgegengeführt werden. Deshalb möchte aber auch „kaum mehr, wie bis jetzo, eine bloß metaphysische oder exe„getisch-dogmatische Behandlung der theologischen Probleme „genügen, sondern vor Allem scheint es an der Zeit, nach „einem immer unabweislicher hervortretenden Bedürfnisse der „Wissenschaft und der gesammten gegenwärtigen Bildung, „die Theologie durch eine tiefer restaurirte Na„turwissenschaft und Anthropologie zu unter„bauen, und ihr in dieser den lebendigen Boden „einer stets sich erneuernden Selbstbewährung „und innern Bestätigung anzuweisen.

„So kann es nicht befremden, außer dem eigentlichen Phi„losophen, auch den Biologen und Anthropologen mit dem „Meister der Bibelforschung und Auslegungskunst zu einem „gemeinsamen Werke vereinigt zu erblicken: denn es kommt „dabei auf die Nachweisung an, wie die Lehren der Offen„barung nicht eine der natürlichen Weltanschauung ursprüng„lich fremde, gegen sie unfügsame oder sie aufhebende Anschau„uns aufdrängen wollen, — in welchem vermeintlichen Dua„lismus wir die Wurzel aller bisherigen, sogar geistig be„rechtigten Zweifel an ihrer Wahrheit erblicken; — daß viel„mehr die äußere Natur selbst auf jene und deren höhere „Naturordnung, als auf die eigentlich wahrmachende, bestäti„gende und ergänzende hinweise, wie umgekehrt das göttliche „Reich in der Natur, als in seinem untersten Symbole, die „erste Grundlage und seinen Anfang finde.

„Welche speciellere Beziehungen und Verhältnisse hieraus „für die Zeitschrift im Uebrigen hervorgehen, ist aus dem „gegenwärtigen ersten Hefte selbst und namentlich aus dem „Einleitungsaufsatz des Herausgebers, welcher nähere Rechen„schaft über die Tendenz und äußere Stellung der Zeitschrift „abzulegen bestimmt ist, am besten zu ersehen.

Bonn den 4. December 1839.

Der Herausgeber.

C. J. Nitzsch an Herrn D. Weiße.

Ueber heilige Schrift und Wort Gottes; über das Moment der Ausschließlichkeit am Heilsbegriffe; über das Verhältniß der Christologie zum Ethnicismus und zum A. T. und über die Art der Auferstehung Jesu;

mit durchgängiger Beziehung auf die „Kritische und philosophische Bearbeitung der Evangelischen Geschichte", Leipz. 1838.

Seitdem ich mich in die „philosophische Schlußbetrachtung", welche von Ihrer Bearbeitung der Evangelischen Geschichte das Resultat und die Voraussetzung zugleich enthält, tiefer eingelassen habe, kann ich den von Ew. H. geäußerten Wunsch, daß ich namentlich Ihre Schrift besprechen möchte, wohl verstehen. Ich darf mir nicht verhehlen, daß Sie mich für einen Gegner halten müssen, aber für einen Gegner, mit dem Sie in wichtigen Dingen übereinstimmen, und mit einem solchen werden Alle, denen es um Förderung der Erkenntniß zu thun ist, lieber als mit andern anknüpfen. Was uns vereinigt, läßt sich sehr einfach ausdrücken, es ist aber darum nicht unbedeutender. Ich freue mich, besonders zu dieser Zeit, eines speculativen Philosophen, der die religiöse Erkenntniß sich nicht im begrifflichen Elemente allein vollenden läßt, und indem er mit diesem Anschauung und sittlich vermittelten Glauben an göttliche That und Thatsache zur bleibenden Einheit zusammenschließt, die Grundbedingungen erfüllt, unter welchen es eine Theologie und eine Kirche geben kann. Sie werden sich dem Theologen nähern, der eine die Dinge sondernde und unterordnende Kritik der heiligen Schrift nicht allein zulässig, sondern

auch in ihr selbst begründet findet und wie für seinen persönlichen Glauben so für seine Kirche in Anspruch nimmt. Sehr häufig sind solche Uebereinstimmungen heut zu Tage eben nicht. Der Philosoph wird sofort des Verrathes am Rechte des Gedanken von den Genossen beschuldigt, wenn er Bestimmungen und Erfüllungen der Erkenntniß zuläßt, die nicht aus dem reinen Denken kommen; der Theolog erfährt ähnliches, wenn er von einem Kanon im Kanon redet. Ja die Unendlichen und Absoluten von beiden Seiten, die, wo und sofern sie gegeneinander treffen, es nur mit der größten gegenseitigen Verachtung thun, bezeigen doch in müssigen Augenblicken oder nebenbei vor einander einen eben so großen Respect. Denn beiden scheinen nur die, welche mit ihrem Gegenstande gänzlich aufräumen, die eigentlich Berechtigten zu sein. Nach der Leipziger Schlacht versicherten uns die Fliehenden, es sei nun eben nichts weiter, Napoleon könne nun freilich nicht die Welt inne haben, aber künftig würden zwei Kaiser den Continent beherrschen, jeder bis an den Rhein, der eine von Paris, der andere von Petersburg aus. Unterdessen blühen und erstarken die mittleren kleinern Staaten, und sie zerfrißt weder die idealistische noch die realistische Leidenschaft. Mit Ihnen bin ich durch Bestreitung des Intellectualismus in der Religion vereinigt. Und zwar bestreiten Sie ihn in allen den Richtungen, in welchen es nöthig ist. Zuerst in seiner für die Dignität der Geschichte und Erfahrung beleidigenden Richtung. Das unendlich reiche Verhältniß von Wechselwirkungen zwischen dem Geschehn und Denken verkennen Sie nicht. Jenes ist nicht bloß das Aeussere des letztern, der Widerschein des letztern, zumal nicht der bloße Widerschein irgendwelchen subjectiven Denkens, welches sich in logischen Schülern schon das Ansehn geben will Meister der Geschichte und Natur zu sein. Die Idee behauptet ihr kritisches und poetisches Recht, und erfüllt ihre hermeneutischen Pflichten gegen das Historische, eben darum, weil sie, als die Idee im Menschen, wiederum das Andre, das Empfangende, Begleitende, Bestimmbare für die Wirklichkeit, für ein Einzelnes

werden soll, das, aus dem Borne des Seins hervortretend, seine bestimmenden Kräfte am ganzen Dasein und Denken übt. Doch ich will gegen Sie nicht wiederholen, was ich in der vorliegenden Zeitschrift I. 1. 150. 155. gegen Gablers Programm bemerkt habe, denn Sie erkennen die noch vielfach unerledigte Aufgabe der Philosophie, für welche der große Zauberer unsrer Zeit so vieles leisten könnte, genugsam an, um das, worauf es hier zunächst ankommt, das ἅπαξ φαινόμενον, worauf die Kirche gegründet und worin sie gestiftet ist, nicht zu verkennen. Aber Sie treten der intellectualistischen Einseitigkeit noch in der andern Beziehung entgegen, wo es den Begriff und die Dignität des Glaubens, wo es die Zueignung und Ueberlieferung des Inhalts der Offenbarung, und diesen Inhalt selbst gilt. Derjenige Glaube, den das göttliche Wort zum Heile des Menschen erwecken will, und der an den in That und Wort bezeugten Gott sich hält, ist an und für sich, obschon Offenbarungsglaube, doch kein Schriftglaube. Ich glaube allerdings, wenn ich zur Seligkeit glaube, daß die Wahrheit ist, und daß sie geoffenbart ist, und ich glaube, daß dieses die Wahrheit ist, weil ich es erfahre, oder weil diese Wahrheit mich frei und Gottes theilhaft macht. Der Glaube vereint in sich das materiale Princip mit dem formalen. Gottes Zeugniß ist da. Wenn sich nun Gott in der Zeitentwicklung bezeugt, und als die Zeit erfüllt war der Welt in dem Sohne geoffenbart hat, so folgt, daß er auch die reine, ursprüngliche, kräftige Wirkung seines Zeugnisses irgendwie erhalten, und zwar in Gemäßheit derselben Mittel, durch welche es überhaupt eine Ueberlieferung des Geistes und einen Culturzusammenhang giebt, erhalten hat. Ich vertraue demnach, daß es gegen die apokryphische Ueberlieferung eine kanonische, eine urkundliche geben wird. Urkunden sind solche Schriften, die ein Theil der Thatsache selbst sind, von welcher sie Kunde geben, oder deren Ursprung in der Thatsache selbst, deren Kunde sie dienen, mit beruhet. So, wie sich die apostolischen Lehr- und Ermahnungsschreiben von der apostolischen Verkündigung des göttlichen

Wortes zur Begründung des Christenthums selbst nicht trennen lassen. Was nach anderweitiger Notorietät die mündliche Verkündigung der Zeugen des Auferstandenen gewirkt, wirken diese Schriften in erfahrungsmäßiger Selbigkeit, und Leser, Hörer, Prediger des Glaubens, die aus ihnen schöpfen, oder denen sich durch sie Christus und die Urerscheinung der Gemeine vergegenwärtigt, schöpfen aus ihnen ein andres, tieferes, volleres Heilsbewußtsein als aus andern abgeleiteten und mehr oder minder getrübten Quellen. Es ist also für der offenbarungsgläubigen Christen nicht nur ideelle Nothwendigkeit, an heilige Urkunden zu glauben, nein sein Schriftglaube ist Sache der Erfahrung, der lebendigen, geschichtlichen und geistlichen Erfahrung. Niemals jedoch eignet sich ein Christ um Christ zu sein diesen ganzen Schrift-Inhalt an, oder doch nicht in der Weise, daß die Aneignung Glaube heißen dürfte. Bald bleibt etwas den wahrsten Gläubigen unverstanden, bald wird es ohne das Herz zu treffen Gegenstand entweder der Speculation oder des gemeinen Wissens, bald wird es umgedeutet, bezweifelt, gerichtet. Glaube und Wissenschaft wissen recht gut, daß sie verschieden stehen zur Bibel. Es kann zwar sein, daß der Gläubige diesen Unterschied in Sachen der Religion noch wenig kennt, oder daß er die ehrfurchtsvolle Voraussetzung, die Schrift kann nicht lügen, da sie Urkunde des göttlichen Wortes ist, mit der andern vertauscht, die Schrift muß das absolute Wissen des Seins gewähren und nichts als dergleichen vermitteln, was denn bekanntermaaßen zu theosophischen und kosmosophischen Deutungen des Buchstabens führt: aber es muß nicht so sein. Müßte es so sein, oder müßte jeder Christ das Fürwahrannehmen oder gar das wissenschaftliche Ergründen des ganzen Schriftbuchstabens als Bedingung der Seligkeit anerkennen, so wäre hiemit entweder das Christenthum in eine Zuchtanstalt des Verstandes, in einen gesetzlichen Gehorsam zurückversetzt oder das Heil den Gnostikern vielmehr als den Glaubenden zugewandt. Es giebt eine Mischnah des Protestantismus, welche, durch früheres vorbereitet, ohngefähr von 1580 bis 1620 zu

Stande kam, und dann noch weithin die Spuren ihrer Herrschaft zu erkennen gegeben hat. Da wachen die Gelehrten um ein Gesetzbuch des so genannten Glaubens; sie bestimmen, was man und wie viel man daraus wissen und für wahr halten müsse, um das Leben zu haben. Sie reden und handeln so, als sei nicht sowohl der Logos Fleisch geworden, vielmehr Gott Schrift geworden und Buchstabe. Sie umzäunen das geistige Leben der Schrift mit einer Theorie der göttlichen Schriftstellung, welche sich ihrer Abhängigkeit vom vorausbestehenden Offenbarungsbegriffe kaum noch erinnert. Dieß ist ein zu erklärender und zu entschuldigender Zufall der Entwicklung unsrer Kirche. Die Schrift ist allerdings die einzige und die genugsame Ueberlieferung des göttlichen Wortes; und es kann jeder von der Erkenntniß des Innersten ihres Inhalts bis zu der Ueberzeugung und Erfahrung vordringen, daß es in dem vorsehungsvoll gebildeten Kanon kein Buch giebt, welches nicht auf seine Weise zur Begründung, Bewahrung und Ausbildung des christlichen Bewußtseins mitwirke. Oder jeder kann sich dem Vorbehalte hingeben, daß ein tieferes volleres Schriftverständniß die anstößigen Bestandtheile des Inhaltes um so mehr der Anstößigkeit entledigen, und der Zweckmäßigkeit theilhaft erkennen werde, je gültiger das Vorurtheil sei, alles Wissen, Vorstellen, Berichten, das mit solchem Hauptinhalte in äußerlich organischen Zusammenhang getreten, auch innerliche Gleichartigkeit des Geistes behaupten werde. Wie dem aber auch sei, Wort Gottes ist von Rede und Schrift der Propheten, Hagiographen, Evangelisten und Apostel unterschieden. Sie unterscheiden es ja selbst schon ausdrücklich von ihrer Rede und Lehre. Wir glauben den Aposteln, weil wir wissen, worin, warum, wie ihnen zu glauben sei, wir glauben aber nicht an die Apostel, sondern an Gott in Christo. Die Schrift nützt uns auch nur vermöge des Aneignungsprocesses, durch den wir aus ihr das Evangelium schöpfen. Dieser Proceß sondert das Wort Gottes von seiner menschlichen Vermittlung, von der Erscheinungsform, welche so vollkommen sie als solche nicht nur

für Damals und für Einmal, sondern auch als Form der christlichen Gemeindewahrheit und Form der Ueberlieferung sein und gelten mag, doch nicht das Wesen der belebenden Wahrheit ausmacht. Unser wird durch den Glauben der Gegenstand nicht, keine innre Objectivität nach der wir unsere unstätigen Zustände normiren können, ohne daß der Schriftbuchstabe sich uns im Aneignen des göttlichen Wortes verändert. Wir systematisiren auf lebendige Weise, und dabei kritisirt sich der Inhalt selbst. Unterordnungen werden unvermeidlich, aber auch Ausscheidungen und Entgegensetzungen, Verneinungen. So ist es auch dem protestantischen Schriftglauben und Schrift-Principe gar nicht entgegen, sondern einzig gemäß, in dem erfahrungsmäßigen Vertrauen, daß durch diesen Kanon die ursprüngliche Wirkung der Offenbarung vermittelt werde, Schriften an Schriften zu erproben, Arten des Berichts und der Lehre einander nach zu setzen, oder durch kritisches Verfahren den Kanon im Kanon auf zu suchen. Jede christliche Gemeine, jedes Bekenntniß, jeder Gläubige dient zum Beweise, daß die heilige Schrift die doch Gottes Wort enthält, nicht Gottes Wort ist. Wenn in Bezug auf dieses Verhältniß sich die Schrift nicht durch den Geist, der sie vermittelt, selbst auslegte, selbst bewiese, selbst richtete, so müßte namentlich die Sächsische Reformation in Luthers freisinnigen Urtheilen damit angefangen haben, ihre eignen Principien zu verneinen. Erst lange nach Luther hat man den Unterschied der heiligen Schriften ersten und zweiten Ranges wieder aufgegeben, und die Würtembergische Theologie am spätesten; erst nach seinen Zeiten das von ihm für unächt erkannte, 1 Joh. 5, 7. wieder ächt gemacht. Die Reformatoren lebten und webten in einer Analogie des Glaubens, die sie von den Allegorieen eines Paulus Gal. 4, 24. von etwanigen Einsprüchen des Jacobus, vom Chiliasmus der Offenbarung Johannis u. dergl. sehr unabhängig machten. Sie nahmen auch diesem Buchstaben das Tödtende; da aber der bloße, vorgebliche Geist so vieler Enthusiasten der Zeit auch den vermittelten Geist, den gelösten und belebten Buchstaben, nämlich das

Wort verschmähte und vor eitel Spiritualism Gefahr lief den freien evangelischen Glauben in Rauch natürlicher Schwärmereien und Vernünfteleien aufgehen zu lassen: so erkannte man wohl, daß es noch nicht Zeit war, den ohnehin mehr gefühlten als begriffnen Unterschied des göttlichen Wortes und der heil. Schrift mitten in der Theologie und gültig fürs kirchliche Leben auszusprechen. Schwenkfeld, der erste, der ihn nicht nur dachte, sondern auch gelten machen wollte, und dann jeder vorzügliche in der Reihe der protestantischen Mystiker, der darauf zurückkam, wurde fast ungehört verworfen. Die Pietisten wären geeignet und berufen gewesen, ihn in die Kirche einzuführen, denn da sie sich auf die ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως gründen und des wahren Glaubens Signatur in den erwiesenen Kräften der Wiedergeburt suchen mußten, so hatten sie nebst den stärksten Beweggründen auch den innerlich gesicherten Standort dazu inne, mit dem Orthodoxismus zugleich die herrschend gewordne Theorie des Schriftglaubens zu bekämpfen. Aber abgesehn davon, daß sie das begriffliche Gebiet überhaupt scheueten, wußten sie sich eben nur durch Festhalten an Bibel und Urchristenthum überhaupt eine Wirksamkeit zu erhalten; die Anfeindungen, denen sie sich bloß gegeben sahen, waren zu heftig, als daß ihnen hätte Ruhe bleiben können, die Schriftgelehrsamkeit zum Himmelreiche, welche sie meinten, vom Dienste des Buchstabens zu befreien. Der neuere Pietismus, schon den Zeitumständen nach wissenschaftlicher, hätte die fragliche Aufgabe um so eher sich zu lösen vornehmen sollen: er hat sie jedoch um so eher abgelehnt, da er sich dem weithin herrschenden Rationalismus zuerst entgegenstellen und in dieser Stellung vorderhand nur für das Positive eintreten, ja mit der vormaligen Gegenpartei in Coalition treten mußte. Die Verflüchtigung des biblischen Inhalts und die Gleichstellung der Inhaltstheile rufen sich gegenseitig wieder hervor, ja sie billigen sich gegenseitig mittels eines großen Entweder-Oder. Alles, sagt man, oder nichts. Nur wird die wahrhaft protestantische Gesinnung sich solcher Alternative nicht ergeben, sie hat es auch

von Anfang nicht, noch jemals in allen einzelnen Fällen so gehalten. Der eine eignet sich den geschichtlichen Grund einer Erzählung, welche vielgestaltig vorkommt, nur durch Aufopferung der zufälligen Unrichtigkeiten an, die in Zahlen oder örtlichen und dergleichen Bestimmungen bestehen, und rechnet dieses vielleicht selbst zur Vollkommenheit der Schrift, daß sie durch Incongruenz mit der wissenschaftlichen Historie Arbeit und Mühe mache; während der andre aus Pietät gegen den unbrechbaren Buchstaben nur addirend und multiplicirend alles gegebne zusammenklebt zum unglaublichen Ganzen. Sie halten aber beide ob dem Wort des Lebens. Eine Thatsache wirkt in ihrem ersten Geschehn im Zusammenhange mit eigenthümlichen Umständen, deren Kunde verloren gehen kann; der Glaube aber, den sie wirkt, erzählt sie, überliefert sie, rundet und ergänzt sie ohne Lüge und ohne Willkür durch sein Zuthun oder Nehmen; denn sie soll nun unter andern Umständen in einem andern Zusammenhange die ihr eingeborne Wahrheit dem Bewußtsein der Leser und Hörer nahe bringen. Die subjectiven Gestaltungen, die wissenschaftlichen Unangemessenheiten erlangen vielleicht dadurch unter der Vorsehung des Herrn einen objectiven Werth, daß sie gerade die Gemeinform hergeben, die für die Zukunft Bedingung der religiösen Aneignung des Gegenstandes ist. Die Oekonomie des Geschehens und der Geschichte, der Offenbarung und der Schrift ist eine verschiedne, ohne daß die letztre aufhörte Urkunde der erstern zu sein. Doch eben dabei mich mit Ihnen aufzuhalten habe ich um so weniger Ursache, da ich schon bisher in meinem Sendschreiben an Delbrück und sonst bei jeder Gelegenheit das protestantische Schriftprincip in keiner andern Weise vertheidigt habe als es die gegenwärtigen Andeutungen thun, oder als es durch den Begriff des Kanons im Kanon geschieht. Urbibus in tutis (wie Ausonius sagt) munitior urbibus est — Arx.

Ich gestehe vor Freunden und Zuhörern schon längst ein, daß in dieser Maxime der Hingebung der Schrift an eine Kritik durch wissenschaftlichen Glauben, oder in dieser Maxime des

Unterschiedes der heiligen Schrift und des göttlichen Wortes sich eine erschütternde Erneuerung des kirchlichen Bewußtseins der Protestanten anzeigt. Schon in der Theologie läßt sich ein dergleichen reformatorischer Grundsatz nur durch fest zusammenhangende principielle, exegetisch-historische und dogmatische Arbeiten verständlich machen. Es giebt dafür nur zerstreute Beiträge. Aber gesetzt, wir hätten mehr geleistet, vor die Gemeine, scheint es, werden sich die Voraussetzungen und Folgerungen solchen Schriftglaubens nur dann ohne Gefährdung des schwachen Glaubenslebens bringen, wenn sie sich in Einheit mit christlichen Persönlichkeiten, gleich großen in Lehren, Thaten und Leiden, geltend gemacht haben.

Sie nun sehen oder erwarten die Reformation auf einem andern Puncte, oder, um davon zuerst zu reden, Sie weisen, um sie nach Ihrem Begriffe einzuleiten, einen Schaden der Kirche nach, der Ihrer Meinung zufolge noch tiefer liegt als jene Theorie der Inspiration. Sie sagen, das wesentliche Dilemma, in welchem die kirchliche Zeit schwebe, sei dieses: entweder giebt es, wie bis jetzt alle christliche Confessionen behaupten, nur Heiligkeit und Seligkeit durch Anerkennung der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi, oder, wie es das unter den christlichen Völkern gleichzeitig mit der Reformation angepflanzte philosophische Bewußtsein will, die Idee des Wahren, Guten und Schönen die nicht auf besondrer Offenbarung, sondern auf Selbstgewißheit des Geistes beruhenden sind es, die ihm Befriedigung gewähren und, wenn er sie in seinem eignen Bewußtsein erfaßt und sein Selbst in sie hereinbildet, eine von allen geschichtlichen Thatsachen unabhängige Seligkeit verbürgen. Sie erklären laut und nachdrücklich, nur dieser Gegensatz sei der schlechthin unversöhnbare, nicht der Conflict des Rationalismus und Supernaturalismus. Sie finden den kirchlichen Grundsatz der Ausschließlichkeit durch die Stellung und Erfahrung derer begreiflich, die das System schufen. Wirklich sei auch anderthalb Jahrtausende hindurch der edelste Theil der Menschheit in diesen Standpunct eingegangen und habe das

Seelenheil von der selbstbewußten Beziehung auf Christus abhängig gemacht. Anders seit der in Italien wiedererweckten selbstständigen Speculation, die nach Bruno's Märtyrthum nach England und Holland ausgewandert, einen bedeutenden Theil des Volkes der particularistischen Auffassung des Christenthums entfremdet, das sogenannte philosophische Jahrhundert hervorgebracht, in Deutschland aber zur Wissenschaft ausgebildet endlich sogar diejenigen Theologen zu den bedeutendsten Zugeständnissen genöthigt hat, die das altkirchliche Princip zu vertreten fortfuhren. Der mächtigste Vertreter des letztern, der in neuerer Zeit aufgetreten, Schleiermacher hatte zwar den großen Vortheil ergriffen, daß er der Religion als einer gefühlten Gnade eine völlige Selbstständigkeit gegenüber der Wissenschaft sicherte (durch welches Verfahren sich die gänzliche gegenseitige Entfremdung des idealen und kirchlichen Standpunctes recht kenntlich machen wollte): allein seine reiche Reflexion über den Inhalt der christlichen Gefühlsaussagen fußt demungeachtet bewußt oder unbewußt und so sehr auf speculativer Religionslehre, daß sie auf mehreren Puncten das Wesentliche am kirchlichen Christenthum z. B. die Lehre von der Jenseitigkeit des Heils zur zufälligen gemacht. Die Schwäche der kirchlichen Dogmatik gegen die philosophische verräth sich überhaupt jetziger Zeit auch dadurch, daß die allgemeine Beseligung oder Wiederbringung so zu sagen das allgemeine Dogma geworden ist. Und wie es Ihnen scheint, hat man doch dasselbe nur der Allgemeinheit der Idee zu Liebe genehmigen können. Kurz, das kirchliche Bewußtsein tritt mehr und mehr Boden an das philosophisch-religiöse ab, und dieses beweist bereits mit der That, daß man durch Wissen der Idee denselben Seelenfrieden zu genießen vermöge, den sonst nur der Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen gewähren sollte. Sie bekennen, nur innerhalb dieses philosophisch-religiösen Bewußtseins Verständigung mit Andern zu suchen, und auf jede Ausgleichung mit der kirchlichen Confession, so lange sich diese nicht vom Grunde aus reformirt haben wird, gänzlich zu verzichten.

Wie? Sie wollen also wirklich den Gegensatz des Supernaturalism und Rationalism, nicht minder den Gegensatz der gottmenschlichen Individualität und der menschlichen Allgemeinheit ernstlich vermitteln, nur zwischen der ausschließlichen Seligkeit des Christen und der idealen des Philosophen gar keine Vermittlung zulassen? Sie glauben, gegen Strauſſens Natürlichkeit und Allgemeinheit die wenigstens relative Individualität des Gottmenschen vertreten zu können, und doch die Ausschließlichkeit des Heils in Christo, eine nothwendige Folge der erstern absolut verneinen zu dürfen? In der That verbleiben Sie keineswegs innerhalb jenes Bewußtseins, das durch die Idee selig wird, wenn Sie später und sehr treffend darthun, daß die Idee ohne in Widerspruch gegen sich selbst zu gerathen, höheres über sich anerkenne, oder wenn Sie sich von der alleinseligmachenden Vernunft lossagen. Und wiederum vermitteln Sie selbst auf Ihre Weise denselben kirchlichen und philosophischen Gegensatz durch ein Höheres, den Sie vorher als einen unversöhnlichen dargestellt. Dieß letztre zu thun, wird Ihnen nur durch eine ungerechte Beschreibung der kirchlichen Ansicht möglich. Denn, wenn ich nicht irre, so ist Ihnen widerfahren, was so häufig den speculativen Schriftstellern unsrer Zeit widerfährt, daß sie den kirchlichen Grundsatz und Inhalt zu arm, eng oder spröde sich denken, ihm die Lebendigkeit, Tiefe und Entwicklungsfähigkeit, die er hat, oder die wirkliche Entwicklung, die ihm geworden, absprechen, und Verbesserungen an ihn bringen wollen, welche er entweder aus sich selbst erzeugt oder gar nicht bedarf. Sie bemerken, die Kirche lehre weislich nur jenseitige Wirklichkeit des Heils und diesseitiges Gewißwerden desselben, indem sie dadurch den zu unterschiedslosen Zuständen der Gläubigen und Nichtgläubigen in dieser Welt ihre Kraft entziehe, gegen die ausschließliche Seligkeit der Christen zu beweisen. Nein, so steht es um die kirchliche Lehre nicht. Ein Blick in die h. Schrift und die Bekenntnisse kann uns überzeugen, daß es zwar in Ansehung der geoffenbarten, vollkommnen Seligkeit, namentlich in Rücksicht des

aufzuhebenden wehevollen Gegensatzes von Diesseits und Jenseits, von Geist und Natur, Geist und Leib, sich um eine gewisse Hoffnung, dagegen um eine Gewißheit handelt, welche die Wirklichkeit des Anfangs und Fortschrittes in der Heiligkeit und Seligkeit schon diesseits an sich hat. Denken Sie doch nur an diese einzige Redeweise: der hat das ewige Leben, das ist das ewige Leben. Oder denken Sie doch nur an die protestantische Lehre von den Kennzeichen des Glaubens, von den Früchten des Geistes. Glauben Sie doch nicht, irgend ein neuerer Theolog habe uns mit dem Begriffe des erfahrnen Heils etwas neues gebracht. Man kann, was Schleiermachern betrifft, nur sagen, daß er der Gegenwart zu Gunsten die Zukunft zu wenig betont habe, und von früheren gilt das Gegentheil. Eine schon diesseitige Verwirklichung des Heils in der Aneignung Christi durch den h. Geist ist beständige Lehre der christlichen Kirche gewesen. Wenn Sie behaupten, der Gedanke der Wiederbringung oder schlechthin allgemeinen Beseligung aller sittlichen Wesen habe sich fast sämmtlichen Theologen dieser Zeit angeeignet, so muß ich mich und viele Andre dagegen verwahren. Gesetzt aber dieß wäre in gewissem Sinne der Fall, so würden Sie darin nicht etwa ein Ueberhandnehmen des speculativen Princips, sondern eben so sehr zum mindesten die Wirkung des Glaubens an die intensivste Macht der göttlichen Gnade und Weisheit zu erkennen haben. Denn der Drang der Liebe im Glauben, von welchem schon Augustinus dergleichen Wiederbringungsmeinungen hergeleitet hat, ist doch jedenfalls etwas andres als „die Allgemeinheit der Idee." Sie nun selbst haben mittels eines wissenschaftlichen Versuchs die Besonderheit in dieser Rücksicht wieder geltend gemacht, wie setzen Sie denn nun voraus, daß die Theologen jener zu flach aufgefaßten Allgemeinheit nichts entgegen zu setzen gehabt hätten? Daß unsre Zeit wirklich so allgemein den Tod des einzelnen für seinen Versöhner, Heilig- und Seligmacher hält und auf diesem Wege zu einem neuen Wiederbringungsdogma gelangt, daran ist freilich weder die

Philosophie noch die Gläubigkeit heiliger Liebe schuld, sondern die Sünde der gedankenlosen Ungläubigkeit, die falscheste Empfindsamkeit, und die entsetzliche Ausleerung des Gefühls von der Heiligkeit Gottes, an der wir leiden. Davor hat sich ja wohl jede geschichtliche Reflexion über die Lehrveränderungen, wie die Ihrige, sehr in Acht zu nehmen, daß sie, was in irgend einer Zeit, z. B. in einem sogenannten philosophischen Jahrhundert dem Principe des Unglaubens und weltlichen Leichtsinns zuzumessen ist, nicht der objectiven Macht des Denkens anrechne, und wenn die Irrthümer der Ungläubigen an der mißgestalteten Kirchenlehre ihre Veranlassung und Verhärtung gewonnen haben, daß sie nicht von diesem Ereigniß auf die innere Haltungslosigkeit des kirchlichen Dogma's schließe. Diesem letztern aber geschieht durch Ihre Auslegung (S. 453.) offenbar Unrecht. Sie deuten es auf „ewige Verdammniß als nothwendige Folge des diesseitigen Nichtglaubens an den persönlichen Christus." Schon mitten in der Theologie, die der gesetzlichen Kirche, oder einem sich selbst mißverstehenden Christenthume dienet, hat sich die Unterscheidung der Nichtglaubenden und der Ungläubigen festgesetzt und erhalten, wenn sie auch auf dem Vordergrunde des gemeinen und ungebildeten Bekenntnisses allezeit verwischt wurde. Dante stieß mit seinem Virgil nicht gegen den kirchlichen Glauben an. Nahm er ihn nicht in das Paradies auf, so stieß er ihn doch auch nicht in die Hölle. Nie hat das mit der h. Schrift verkehrende Dogma als solches etwas andres gesetzt als „Verdammniß des Ungläubigen." Der Nichtglaubende, weil nicht wissende, nicht hörende ist Gegenstand des Ahnens und Nachdenkens, ist in seinem jenseitigen und Endgeschicke ein Problem geblieben. Was berechtigt Sie doch das christliche Bekenntniß in diesem Lehrpuncte, der „Ausschließlichkeit des Heiles in Christo" heißt, seines ganzen dogmenhistorischen Entwicklungskreises zu berauben, oder die zahlreichen Proteste, welche die Theologie von Zeit zu Zeit aus dem Worte und Geiste der h. Schrift heraus und nicht etwa erst im „philosophischen Jahrhunderte" jedem rohen Absolutismus des äußer-

lichen auf Taufe, Formel u. s. w. gegründeten Heiles entgegensetzte, nur von einer selbstständig gewordnen außerkirchlichen Philosophie herzuleiten? Ich gestehe zu, der Begriff der Ausschließung ist mitten in der Kirche gemißdeutet worden. Wenn nun aber z. B. kraft des decreti absoluti ausgeschlossen wurde, so hat doch diese Ausschließung nicht etwa erst dem indifferentistischen Jahrhundert, sondern von jeher dem neutestamentlichen Grundgedanken einer allkräftigen, allbezüglichen, ureinigen Menschenliebe Gottes in Christo Joh. 3, 16. 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. weichen müssen, einer Liebe, welche eine unbedingte Bestimmung zur Unseligkeit nicht zuließ. Oder wenn man des äußerlichen Thatbestandes wegen die Außerkirchlichen, die Ungetauften ausgeschlossen, so bot die h. Schrift selbst, indem sie so viele Getaufte wieder auszuweisen gebot, Dispensationen genug denen dar, die den Geist Christi an sich geoffenbart und als innerlich wahre Communicanten sich erwiesen. Galt ja doch schon im A. B. die Beschneidung des Fleisches nicht, wo es keine beschnittnen Herzen gab. Schien endlich wenigstens die heidnische Unkunde von dem Namen, in welchem Heil ist, vermöge des Zusammenhanges von Hören und Glauben Röm. 10, 14. alle Möglichkeit der mit Christus anzuknüpfenden Gemeinschaft abgeschnitten zu haben: so reichte wiederum die christliche Ahnung selbst, an Thatsachen und Worte der Urkunde sich anschließend, so manche Compensationen dar. Ich will mich nicht auf Swedenborgs *) Engel berufen, von welchen die aus dem Saamen des Herrn liebebegabten Heidenseelen, wenn sie hinübergegangen, den Glaubensunterricht empfangen, nicht auf Barkley's **) Licht Christi, das auch den Unkundigen des geschichtlichen Evangeliums in die Herzen fällt, um die nicht widerstrebenden zu reinigen und zu beseligen, nicht auf den christlichen

*) Tafel Vergl. Darst. u. Beurth. der Lehrgegensätze ꝛc. Tüb. 1835. S. 276.

**) Apol. p. 65. 90.

Paulinus *), der gegen den väterlichen heidnischen Freund den Gott preiset,

qui super omne quod est et in omni totus ubique
omnibus infuso rebus regit omnia Christo —

denn Sie möchten mit einigem Schein, wiewohl mit Unrecht, diesem Saamen, Lichte oder Christus die gewußte Idee des Wahren, Guten und Schönen substituiren; ich will nur bemerken, daß die Urkunde schon den vorchristlichen Gläubigen eine gewisse Vorkenntniß des Herrn, dem Geiste Christi eine Wirksamkeit vor Christus zuschreibt, und wie viel läßt sich aus der Verkündigung des Heils im Todtenreiche schließen, die doch unbestreitbar in den biblischen Vorstellungen ihren Platz findet! S. 1 Petr. 3, 19. 4, 6.

Indessen ist es Zeit, daß wir auf den Begriff jenes „ausschließlichen Heiles" selbst uns einlassen, ob er wohl dem philosophischen Bewußtsein so fremd und schroff entgegenstehe als Sie voraussetzen. Bei den Eroberungen, die das letztre nach und nach gemacht, scheint Ihnen das kirchliche Bekenntniß sich von Grund aus erneuern zu müssen. Ich glaube aber, vom Grunde und Wesen des Christenthums überhaupt würde kaum etwas übrig bleiben, wenn von der Ausschließlichkeit des Heiles in Christo nichts übrig bliebe. Zwar will Christus vielmehr Alle zu sich ziehen und umschließen als irgend wen von sich stoßen und ausschließen: er ist nicht gekommen die Welt zu richten, sondern selig zu machen: allein es ist in keinem andern Heil — nur die Wahrheit kann frei machen, und Christus ist die Wahrheit — wer nicht glaubt ist schon gerichtet, und ohne Heiligung geht niemand, niemand zum Reiche Gottes ein. Der Fehler der Confession wird also, wenn er ein solcher ist, zum Fehler der Religion selbst. Schon der Begriff der Erlösung, der ewigen allgemeinen Erlösung bringt mit sich, daß außer ihr die Herrschaft der Sünde und des Todes ungebrochen bleibe.

*) Paulinus Ausonio Epist. III. S. Ausonii Opp. e recogn. Joh. Scaligeri p. 228.

Die Wahrheit des christlichen Universalismus ist der Wahrheit des Particularismus nicht entgegen. Der letztre ist nichts vernunftwidriges. Jedem Cult des Alterthums, allen Mysterien liegt der Gedanke einer zu überwindenden schlechten Natürlichkeit zum Grunde oder der Gegensatz von Profan und Heilig. Das Christenthum nun, welches allerdings so viele Bestimmungen desselben, fleischliche, willkürliche, nationale vernichtet, die Scheidewand von Jude und Grieche aufhebt und den Idioten durch den Glauben zum gottgelehrten Weisen macht — das Christenthum, welches die reinen Ursprünge und den Sündenfall vollkommen beleuchtet, das menschliche Gemeinbedürfniß der Wiedergeburt klar macht, und die That des versöhnenden Gottes dem Glauben vorhält, auch wirklich die Gesammtkräfte der Weltumbildung äußert, das Christenthum kann nun denselben Gegensatz nicht vergleichgültigen. Thut dieses doch selbst die Idee in ihren bewußtesten Wirkungskreisen nicht. Denn was hilft es den Menschen Menschen zu sein, wenn sie nicht von der Lust am Scheine des Unwesens wiedergeboren das Glück des idealen Denkens, des intellectualen Schauens genießen? Auch für Pythagoras und Plato giebt es Weltkinder die als solche nicht selig noch heilig werden; denn ist von irgendwelchen Vorgängern und Führern einmal die Seligkeit einer höhern geistigen Daseinsstufe gefunden und empfunden, so wird schwerlich durch die Bemerkung, daß augenscheinlich nicht Alle, nicht οἱ πολλοὶ zu derselben erhoben werden können, die Stiftung einer geistigen Aristokratie und die Bildung der dahin gehörigen Dogmen gehindert werden. Jede nur irgend sittlich religiöse Philosophie des Alterthums nimmt die äußern Unterschiede, die der Cultus stiftet, ins Innere auf, und läßt die Weihen Vorbilder der καθάρσις oder ἀπόλυσις werden, ohne welche niemand selig wird. Lieber entschließt man sich ursprünglich verschiedne Menschenarten zu denken, als jenes höhere oder höchste einer errungenen Gesinnung, als jene Erwählung aufzugeben. Indessen Stufen der Heiligung und Beseligung, so oder so bedingt und von der reinen Unterschiedlosigkeit ausgehend,

würde man sich lieber als den Gegensatz von selig und unselig gefallen lassen. Nur ist das der Vernunft nicht gemäß. Denn was es nun auch immer für eine Versöhnung oder Erlösung in der Welt giebt, sie findet den Menschen vor, der was er im Allgemeinen ist insbesondre sein, der was er ist werden soll, Person, ebenbildliches Wesen, Kind Gottes. Jedes nicht werden oder nicht gewordensein macht, da es mehr oder minder zum Bewußtsein kommen muß, unselig. Eben auch die Unseligkeit wäre nicht möglich, wenn die gottmenschliche Anlage nicht vorhanden wäre; diese aber nicht allein nicht entwickelt, nicht erreicht, sondern auch zur Freiheit in dem Abfall und in der Unfreiheit entwickelt und mit Nichtsein im Sein mit dem Tode belegt läßt nicht zu, daß von einem bloßen Stufenunterschiede der Seligkeit geredet werde. Die Hauptfrage aber bleibt: kann die Idee etwas höheres über sich erkennen? Und Sie sagen, die Selbstgewißheit der Geistesbefriedigung durch die gewußte Idee auf der einen, die im kirchlichen Bewußtsein erforderte gläubige Erkenntniß des historischen Erlösers auf der andern Seite sind contradictorisch entgegengesetzte Standpunkte. Wohlan! Ist der Gegensatz contradictorisch, so muß und wird freilich der eine Satz den andern zum Besten der Menschheit schlechterdings überwinden. Es fragt sich nur, welcher den andern? Lucrez schon beglückwünschte den Epikur, die Welt von allen Gottesverehrungen befreit zu haben; er genoß mit seinem Wissen und Glauben (pietas) eine Selbstgewißheit und Geistesbefriedigung, die einem Platoniker äußerst nichtig und eitel vorkommen mußte. Mit Recht werden Sie sagen, daß doch Lucrez darin nicht, wenn auch sonst, irrte, daß er Selbstgewißheit des Geistes, Freiheit von Götterdiensten und Riten lehrte. Die seit Sokrates ins Bewußtsein getretene religiöse Idee, ebenso machtvoll den physischen Atheismus zu bezwingen als die mythischen Götter in Mittelwesen zu verwandeln, beglückte Lebende und Sterbende, bis sie sich wiederum in ihrer Ohnmacht, das beleuchtete Uebel der Welt zu richten und zu heilen, selbst erkannte und in einem Justin, Athenagoras, Clemens u. s. w.

ihre Selbstgenugsamkeit im sehnsüchtigen Glauben an Christum untergehen ließ. Und doch gab der philosophische Hellene die Selbstgewißheit des Geistes im Allgemeinen nicht auf, wenn er von den Widersprüchen und Verneinungen, die zwischen der Idee und gemeinen Wirklichkeit herrschten, ermüdet in einer diese Widersprüche versöhnenden That und Wirklichkeit sein einziges Heil suchte. Das Christenthum seinerseits verwarf nicht die Zuversicht zur Idee als eitle Täuschung, es wußte nur, daß es allein dieses ideale Wissen und Fordern gleichsam decken, daß es allein dasselbe von seinen Mißgestaltungen und Hemmungen befreien, und die wahrhaftige Philosophie der Welt geben konnte. Denn wie nennen die griechischen Väter das Christenthum so häufig? das wahrhaft philosophische Leben. Die Idee und die That nahmen sich gegenseitig auf, die erstre bestimmte sich durch diese, diese verklärte sich in jener. Sogar die lateinischen Väter, die realistischen, die gewohnt sind fürs erste das Heidenthum als bloße Corruption zu verwerfen, nehmen dem sensus communis, dem testimonium animae ihre Selbstgewißheiten nicht. Alles an sich sehr gewöhnliche Bemerkungen, die ich nur in der Absicht mache, darzuthun, daß zwischen den Gliedern des von Ihnen beschriebenen Gegensatzes gerade nur wieder dieselbe Unversöhnlichkeit oder Versöhnbarkeit wie zwischen der rationalistischen und supernaturalistischen Denkart stattfindet.

Ich kann daher nicht glauben, daß Sie zu dem Wichtigen, was Sie unsrer christlichen und philosophischen Zeit zu sagen hatten, hier die richtige Einleitung genommen. Meines Bedünkens thun Sie dieß erst von da an, wo Sie das Verhältniß der Idee zur Geschichte, insonderheit der religiösen Idee zur heiligen Geschichte besprechen. Zur Lösung dieser Frage — an der jetzt ammeisten das gemeinsame Interesse der deutschen Theologen und Philosophen hängt — haben Sie hier sowie andern Orts treffliche Beiträge geliefert. Dazu rechne ich schon Ihre Betonung des positiven Moments einer Kritik der Geschichte S. 404., daß es nicht bloß die

Anerkennung der Abhängigkeit des Inhalts von der Idee, sondern auch die lebendige Durchdringung desselben mit dem Bewußtsein der Idee gelte, (wobei freilich für die Theologen denjenigen Bestimmungen der allgemeinen Idee noch nicht Rechnung gehalten wird, welche mit der auf sittlichreligiösem Wege des Glaubens erfahrnen und erlebten Wahrheit des Wirklichen zusammenfallen und somit zu den unveräußerlichen Momenten einer positiven Kritik und divinatorischen Hermeneutik umsomehr gehören, da die Erkenntniß der Dinge allenthalben also ergehet, daß ebenso sehr das Allgemeine durch das Besondre als dieses durch jenes erkannt wird). Dazu rechne ich ferner, was Sie gegen einen dreifachen Rationalism (Intellectualismus möchte ich ihn nennen) ausführen, der das Heil jedenfalls in dem Theoretischen, in den Vernunftbegriffen und ihnen entsprechenden Handlungen sucht, es sei nun, daß er die Thatsachen für die Religiosität ganz gleichgültig bleiben lasse, oder sie bloß als Reflexe, gelegentliche Gegenbilder des Gedankens, oder nur als die Quelle eines Vorstellungsmaterials behandle, welches seine Gewichte an den absoluten Begriff abzutreten bestimmt ist. Ich rechne endlich dazu die so wahre und doch gegen fast allgemeines Vorurtheil anstoßende Bemerkung, daß etwas höheres und größeres als die Idee dennoch nach dieser Idee zu beurtheilen sein könne, und daß im Begriffe der Idee schon (jedoch nur der sittlichen anerkanntermaaßen) die Forderung einer über das begriffliche Dasein hinausgehenden Wirklichkeit liege. Jenes Höhere nun ist die Offenbarung, die Thatsache der Offenbarung. Offenbarung ist ein erscheinendes Sein. Sie besteht nicht in Aussprüchen begrifflichen Inhalts, nicht in Lehren, derer sonstige Unbeweisbarkeit durch die Beweiskräfte anderweitiger Wunder gedeckt würde. Sie vermittelt sich durch lebendige Anschauung wirklicher Gestalt und Persönlichkeit. Denn eine menschliche, individuelle Erscheinung muß es und kann es nur sein, durch welche sich Gott den Menschen entsprechend und vollständig offenbart, und von der geistweckenden Anschauung derselben,

nicht von mitgebrachten Begriffen oder angewandten Verstandesschlüssen geht die Bildung der christlich religiösen Erkenntniß aus. Nicht als ob sie in der Anschauung einzig bestände und beruhete. Sie beginnt aber in ihr. Die religiöse Anschauung ist keine bloß künstlerische oder ästhetische; sie sieht nicht das Innere ins Aeussere aufgehen; sie gehet über den empirischen Gegenstand hinaus, wird durch ihn Erfahrung der göttlichen Wahrheit, dieses aber nicht ohne eine sittliche Bewegung, in welcher sich erst die ganze Glaubensbildung vollendet. Was ich in meinem theologischen Lehrbuche über die beiden Momente des Begriffs der Offenbarung: Geschichtlichkeit und Lebendigkeit gesagt, muß es bezeugen, wie gern ich mich dieser Ihrer Einleitung in die Philosophie des Christenthums anschließe. Es versteht sich ja, daß sich auch nach Ihrer Ansicht der erschauete und geglaubte Inhalt wissenschaftlich gestalten lassen soll, welches seine Einbarkeit mit der Idee sowie mit der Erfahrung überhaupt voraussetzt; nur daß die Anschauung und Erfahrung dadurch zu keinem ersterbenden Momente, die Offenbarung nichts zufälliges, gleichgültiges, sondern Beides, unter der gestellten Bedingung des sich in den Gegenstand hineinbildenden Willens, die nährende Quelle der beseligenden Erkenntniß der Wahrheit bleibt. Sie suchen und finden ähnlich wie Schleiermacher ein Drittes, mittels dessen die Dignität des Geschichtlichen gesichert wird. Ihnen ist es die Anschauung — nur gelegentlich einmal erwähnen Sie das Gefühl, ihm ist es dieses. Beides gehört zusammen. Kurz, Sie erreichen mit Ihrer philosophischen Apologie des Glaubens der Sache nach „das Zeugniß des heiligen Geistes“, und erheben die subjective Erfahrung durch Hinweisung auf die weltgeschichtlichen Wirkungen zur objectiven und allgemeinen. Die Anerkennung eines realen und einzigen Christus ist etwas so entscheidendes, daß man nun schon nichts anders erwarten kann, als, Sie werden von diesem Puncte zu jeder Grundlehre des Christenthums anerkennend und verstehend vordringen. Sie verwahren zunächst Ihren in die Welt dahin-

gegebenen und in Christo menschwerdenden Logos gegen den Verdacht des Pantheism; denn Ihr Logos hat den wahrhaft theistischen, außerweltlichen Gott, den Vater, zur Voraussetzung. Sie sagen sich gleichfalls gelegentlich von dem bloß verneinenden Begriffe des Bösen los und bekennen sich zu einem positiven. Sie schlagen einen ächt protestantischen Weg zur Reconstruction des Dogma's von der Inspiration der h. Schriften ein, indem Sie zeigen, wie nothwendig dem Christenthume aller Zeiten jene lebendige Vergegenwärtigung des Heilandes in seiner wirklichen Geschichte und die Erhaltung der primitiven Anschauungen sei, deren Gegenstand er werden mußte. (Aehnlich wie Schmid die Einheit des materialen und formalen Princips der protestantischen Glaubenslehre dargethan.) Fast sämmtliche Begriffe unsers Bekenntnisses, auch Erbsünde, Versöhnung, Wiedergeburt, Heilsordnung, erlangen auf diese Weise einen eigenthümlichen Anschluß an das philosophische Bewußtsein.

Demungeachtet verhehle ich Ihnen nicht: Sie scheinen mir der Sache auf der einen Seite nicht genug, auf der andern Seite zuviel zu thun. Daß Sie in diese Entwicklung keinen Begriff des heiligen Geistes, keinen Begriff der Kirche aufgenommen, mag schon nicht zufälliger Mangel an Ausführung sein, sondern damit zusammenhängen, daß Ihnen sich die Inspiration der Schrift auf die evangelische Geschichtserzählung beschränkt, ohne Aussprüche und Lehren, darinnen sich die gottmenschliche Persönlichkeit und die Heilsthatsache selbst auslegt, mit aufzunehmen. Wie kann doch die ursprüngliche Selbstoffenbarung des Heils im Heilande ohne Sprache, ohne urbildliche Lehre gedacht werden! Daß Sie ferner von der Erbsünde zu undeutlich und nicht in Uebereinstimmung mit einem positiven Begriffe vom Bösen, und von verwandtem so allegorisirend reden, auf dergleichen Einzelnes einzugehen, verbietet die enge Gelegenheit dieses Schreibens. Die Hauptursache aber, in welcher die Incongruenz Ihrer Philosophie der christlichen Religion mit der christlichen Theologie begründet ist,

eine Incongruenz, vermöge welcher die von Ihnen angedeutete und angebahnte Reform der Dogmatik ihr vielmehr zur Entstellung und Zerstörung gereichen würde, muß ich Ihnen darzulegen versuchen. Sie verkennen, aus Ueberschätzung der religiösen Elemente des classischen Heidenthums und aus mangelnder Kundnehmung vom Wesen des A. Test., die religionsgeschichtlichen Verhältnisse, und Sie leiten dadurch einen so universalistischen Begriff von Offenbarung und Erlösung ein, daß es kein Wunder ist, wenn Sie nicht nur an den Beschränkungen und Abstößen, die der christlichen Ueberlieferung eigen geworden sind, sondern auch an der wahren innern Besonderheit des Christenthums, irre geworden sind. Am entschiedensten spricht sich die Irrung, die ich nachzuweisen habe, an dem Orte aus, wo Sie über das biblische „da die Zeit erfüllet war" commentiren, und die Straußische Rüge „der an Ein Individuum ausgeschütteten Idee" (die Schweizer so trefflich erledigt hat) von sich abzuwehren suchen, S. 511 ff. Das allerbesonderste nämlich, das persönliche Wunder, Christus, soll, damit nicht alle andre schlimme Particularismen der Kirchenlehre sich an dasselbe wieder anschließen können, mit der Allgemeinheit wieder ausgeglichen werden. Sie wollen keinen Deus ex machina, kein Mirakel, keinen Durchbruch des Naturgesetzes, keinen äußerlich in die Menschheit hereinsteigenden Gott. Sondern der Entwicklungsproceß der Menschheit (in welchem es mit der creatürlichen Freiheit ein lebendiges Princip der Fortbewegung giebt) führt zur Menschwerdung Gottes in diesem Individuum, sowie andre Bestimmungen und Anlagen zu einer vollkommen, die Idee verwirklichenden, Erscheinung. (Schon Blasche hat in dieser Hinsicht den Phidias, den Raphael u. s. w. jeden in seiner Art zum Beispiel gesetzt.) Die Menschwerdung Gottes ist demnach eine That Gottes und der Menschheit, jenes weil Gott schon im Schöpfungsmomente die göttliche Substanz seines Logos in die creatürliche dahingegeben und hereingesenkt, sodaß sie als Persönlichkeit untergehen mußte um wieder zu erstehen; dieses,

weil die nun der menschlichen Natur inwohnende Gottheit nicht allein in Natur- und Volksgöttern zum Bewußtsein kommen, sondern auch jede sich daran knüpfende höhere Richtung und That die vollkommene Subjectivirung Gottes in der Menschheit, also die Erscheinung Christi mit vorbereiten und herbeiführen mußte. Der vorchristliche Proceß der Offenbarung aber verläuft, sowohl theoretisch als practisch gedacht, nicht etwa bloß innerhalb des Judenthums. Dieses bringt nur eben den veröffentlichen Monotheismus, den es allgemeiner zugänglich gemacht, nebst dem Zubehör dieses Fortschritts — freilich eine unerläßliche Voraussetzung des Christenthums — herzu, wie Sie meinen: dagegen findet sich das mythische Heidenthum besonders das hellenische, welches übrigens auch den Monotheismus im Polytheismus hegt, in Ansehung des Bewußtseins eines einwohnenden Gottes und der Offenbarung desselben an religiösem Gehalte, wenn man diesen zu Tage zu bringen versteht, so reich, daß es in derselben Rücksicht die jüdische Bildung fast ebenso weit wie in Bezug auf Poesie und künstlerische Schönheit übertrifft. Um so natürlicher nun erscheint es Ihnen und um so größer setzen Sie die Nothwendigkeit, daß sich die neutestamentliche Geschichte durch einen Theil ihrer mythischen Darstellungen des Christus-Ursprungs, namentlich durch den Mythus der übernatürlichen Erzeugung des Sohnes Gottes, durch den Stern der Magier, den Repräsentanten der Naturverehrung und die Flucht nach Aegypten, mit den mythischen Religionen in Verbindung setzte; ebenfalls, daß der Begriff des christlichen Glaubens ein Moment ästhetischer Betrachtung in sich aufnehme, durch welches er die Anschließung an die ästhetische Religion des Heidenthums gewinne.

Es ist wahr, unsre denkende, kunstrichtende und dichtende Zeit hat sich zu dieser, wie mir scheint, alles verwirrenden Rechnungsart in der historischen Anschauung der religiösen Bildung der Menschheit mehr und mehr hingeneigt. Schiller hat das Seinige dazu beigetragen, in ihrer Art auch Schelling und Hegel, auch der Theologe, Schleiermacher, hat seinen Antheil:

aber mitten in der Philosophie des Christenthums hat sie sich wohl noch nie so entschieden und durchgehend geltend gemacht als durch Ihren Versuch die Einheit und Ordnung der göttlichen Offenbarungen herzustellen. Nur destomehr treten an diesem ihre Fehler hervor. Sie erlauben mir von den äußerlichsten und unwidersprochensten Thatsachen der Weltgeschichte auszugehen; denn mit diesen muß doch die Rechnung sich nicht weniger in Einheit zu setzen suchen wie mit den tiefer liegenden. Als ich, was Sie S. 480. f. über die Prärogative des Griechenthums geschrieben, überlas, dachte ich schon: wie sonderbar, daß Christus kein geborner Hellene war, und daß erst Philostratus aus Elementen der Lebensgeschichte eines pythagoreischen Zauberers und der Idee eines Reformators der Götterverehrung jenes abentheuerliche Gegenbild des wirklichen Erlösers nachträglich geschaffen hat! Christus weiß, daß er Schafe hat, die nicht aus diesem Stalle (israelitischer Bildung) sind; er wird sie herzu führen Joh. 10, 16. Er weiß, und Paulus wiederholt es, daß Heiden und Samariter unwissend anbeten, aber „das Heil kommt von den Juden" Joh. 4. Es muß an den unzerrißnen Proceß der Offenbarung, der außer Juda nicht vorhanden ist, geknüpft bleiben. Nirgends im Apostolate, nirgends unter den Proselyten und Katechumenen aus dem Hellenism des Christenthums thut sich das Bewußtsein kund, daß es einen unmittelbaren und positiven Anschluß des Christusglaubens an die Vorstellung von Göttern und Heroen gebe. Meines Wissens ist Justinus der einzige *), dem man es irgendwie beilegen dürfte. Aber näher angesehn findet es sich auch bei ihm nicht. Denn andre Umstände nicht zu beachten, so versetzt er sich hier *κατ' ἄνθρωπον* auf den heidnischen Standpunct, und will darthun, daß die Gegner in Bezug auf die Vorstellung von göttlicher Sohnschaft eigentlich für das Evangelium voreingenommen sein müßten, es also wirklich nur aus blindem Hasse zurückstießen; irgend welche Wahrheit aber in

*) Denn Tertull. testim. an. 1. ist wohl kaum zu erwähnen.

ihrer Vorstellung zu finden ist er nur sofern bereit, als er sie auf nachäffende und irrende Erfindung der Dämonen zurückführt. Auf dieses Wahre und die lästigen Bedingungen seiner Erscheinung werden wir zurückkommen. Was den Justinus anlangt, so fand er die wirkliche Vermittlung zwischen Griechenthum und Christenthum vorzugweise — und das ganze, älteste christliche Griechenthum mit ihm — in der Vermischung der alttestamentlichen zweiten göttlichen Potenz mit dem νοῦς des Plato, kurz in der griechischen Philosophie, welche an sich schon, mehr oder minder in jeder ihrer Arten, (bis zu dem Ende hin, wo der Hellenismus den Todeskampf gegen den Christianismus kämpft, alle seine Kräfte, die des Mythus, des idealen Denkens und des Staates vereinigt, und im Ernste die Naturgötter herstellt) in Verneinung des mythischen Inhalts besteht. Nur eben das Moment des historischpositiven an dem Begriffe öffentlicher und gemeinsamer Religion stiftet von Neuem Beziehungen und Aehnlichkeiten zwischen dem Christenthume und dem heidnischen Religionsinstitut; im dogmatischen Gebiete selbst findet im gleichen Augenblicke der absoluteste Abstoß statt. Der älteste katholischchristliche Cult bildete sich bewußter Weise den Mysterien nach, welche aus irgend einem Mutterlande ausgewandert, wohin sie kamen, und zu Rom besonders, Toleranz erlangten, zumal nachdem sie philosophische Erkenntnisse in sich aufgenommen, desto wuchernder die Civilreligion entkräfteten, und auf ähnliche Weise wie der Dienst Jehova's nach Welteroberung strebten. Auch das Christenthum erkennt ein solches Mutterland, ein solches Eleusis an, Palästina; auch das Christenthum hat eine Volks-Urgeschichte, Cultstiftungsgeschichte hinter sich, die israelitische, mosaische. Aber von welcher Art? Der Geschichtsforscher muß sich überzeugen können, daß den christlichen Mysterien, wenn sie jetzt ungeachtet ihrer verächtlichen Herkunft aus Juda, alle übrigen besiegten, dieser Sieg eben durch diese Herkunft oder alttestamentliche Begründung gesichert war. Der weltgeschichtliche Anblick lehrt sogleich, daß die Religion überhaupt das bestimmendste, entscheidendste in der ganzen Bewegung

des Menschen, des Volkes, der Gattung ist, daß dasjenige Volk, welches am meisten durch religiöse Ursprünglichkeit und durch nichts andres Volk geworden, eben durch die Religion, mit der es sich identificirte und durch nichts andres eine so unverwüstliche Dauer erlangt hat; daß es unter den Völkern des Alterthums, die zur römischchristlichen Weltcultur Europa's beigetragen, die religiöse Bildung repräsentirt (wie die Griechen die wissenschaftliche und künstlerische, wie die Römer die staatliche), daß es durch Christenthum und Muhamedanismus die Welt beherrscht und noch weiter erobert, daß seit Alexander die Scheidewand Asiens und Europa's niedergestürzt hatte, die nach Westen sich ausbreitende Synagoge und die griechische Uebersetzung des A. Test. dem Christenthume seine Aufnahme im römischen Reiche vorbereitete, daß das sich verbreitende Christenthum zwar in seiner katholischen Gestaltung sich irrthümlich als ein neues, ökumenisches Gesetz, als ein ökumenisirtes Priesterthum des A. T. darstellte, aber auch erst nach seiner gänzlichen Ausartung mit dem unüberwundnen heidnischen Mythus und Cultus vermischte, und nur innerhalb häretischer Parteien sich dem Hellenism und dem A. T. als coordinirtem Alten entgegensetzte. Der Philosoph und Dogmatiker vermag aber auch die innere Natur und Nothwendigkeit dieses specifischen Verhältnisses des neuen zum alten Testamente zu erkennen, ohne die Einheit und Harmonie des geschichtlichen Gesammtprocesses zu verkennen. Sie selbst wollen dem Hebraismus seinen Vorzug, den Monotheism, nicht verkümmern, und daß das Christenthum diesen zur nothwendigen Voraussetzung habe, läugnen Sie nicht. Dagegen die Offenbarung des der Menschheit, der Creatur einwohnenden Gottes, diese andre Voraussetzung des Christusglaubens vindiciren Sie vorzugsweise dem Hellenismus. In der That und Wahrheit aber hegt nur das A. T. alle Voraussetzungen des Begriffs des göttlichen Verhältnisses zur Menschheit, des menschlichen zu Gott, denen Christus unmittelbar entspricht. Daß die Wahrheit der Selbstvermittlung, Selbstunterscheidung, und Herab-

lassung Gottes oder wie es bezeichnet werden mag, nur in dem Grade vorhanden sein kann, in welchem die Erkenntniß und Verehrung des Einen, Ewigen Gottes vorhanden ist, leuchtet ein. In den polytheistischen Religionen ist jedenfalls die Einheit dunkler, unbestimmter, die Vielheit und Vereinzelung aber das bestimmte, concrete und lebendige. Ich will dem gebildeten Polytheism, sofern er dem zufälligen Monodämonism oder der hyrkanischen Gottlosigkeit oder der verständigen Atheisterei gegenüber steht, all sein Recht lassen: aber vor dem Forum der Vernunft hat er nur das Vorrecht des Aberglaubens vor dem Unglauben. Diese Vereinzelungen des Gottesbegriffs sind ja nur, weil das Bewußtsein die lebendige Einheit der unendlichen Substanz verloren hat, vermöge eines Abfalls von Gott, vermöge eines Versinkens der Idee in die Natürlichkeit verläugnet. Ich sehe nicht ein, wie Sie vom philosophischen Standpuncte aus den Proceß wesentlich und im Ganzen anders als der Apostel Paulus es Röm. 1, 21. thut, erklären wollen. Denn das Moment der Sittlichkeit und des Willens bei irgend einer Beurtheilung des sich so oder so gestaltenden religiösen Bewußtseins ganz ausschließen, halte ich für wissenschaftliche Unmöglichkeit. Das Passivwerden des Gottesbewußtseins hat die lebendige, ewige Einheit in Nacht gehüllt; eine Einige Natur- oder Welt-Seele ist allenfalls übrig geblieben, und nun treibt der gefallene Glaube leidenschaftlich, phantastisch, wild und verworren, oder schon wieder verständig anbequemt der Ordnung der Erscheinungen allerlei Götter oder allerlei Göttersysteme hervor, welche erst unter angeregten sittlich-vernünftigen Reactionen wieder verneint werden müssen, ehe das große erste Ja der Einheit sich vernehmen lassen kann. Diese Götterwelt muß eben sterben; daß der Dichter, sofern er nur abstract allgemeines an ihre Stelle treten sieht, und solches, womit und worin man nicht leben kann, sie beklagt, ist zu begreifen. Der Philosoph sieht ihr nur ihr Recht widerfahren. Der Begriff des Seins, der von der Erde ausgeht und lehrt: im Anfang war der Stoff, kann, welche Ent-

wicklung er auch nehmen mag, und welche reiche, doch nie zur Wahrheit anders als durch Hervorrufung seines Gegensatzes gelangen. Der Begriff der Gottheit, der von der Naturseele und vom objectiven Naturtriebe, Naturwillen ausgeht, kann, welcher reiche Verstand, welche treibende Phantasie in seinen Dienst treten mögen, auf keinem geraden Wege des Fortschrittes den wahrhaftigen Gott erreichen. Vernunft, Idee, Wahrheit sind freilich in der mythischen Religion sogar oft mehr als in der über dieselbe reflectirenden Philosophie: allein nicht nur in der Weise der Zersplitterung, sondern zugleich in der Weise der Verkehrung. Die Spur der Vernunft ist hier zugleich die Spur der Unvernunft *). Ich bin weit entfernt, die mythische Religion auf bloß zufällige, willkürliche Gebilde der Phantasie zurückzuführen; die Religion überhaupt, die objective, ist in ihr, nur nicht so, daß sich das Irreligiöse wie Schale und Form mißverständiger Auffassung wegnehmen und so das reine Wesen gewinnen ließe, vielmehr ist das Ganze Mißbrauch und Verfall der Idee. Dem Resultate z. B. Ihrer lehrreichen Abhandlung „über den Unsterblichkeitsglauben der Alten" bin ich weit entfernt mich zu widersetzen, oder den Ausmittlungen des religiösen Stoffs der Mythen, welche Klausen (Aeneas u. die Penaten I. S. 142. u. a.) gelungen sind. Aber was ist diese Gottesgemeinschaft, durch welche der an sich sterbliche Mensch zur seligen Unsterblichkeit wiedergeboren wird? Der Gott ist vermenschlicht wo nicht verthiert, der Mensch vergöttert; die Gunst der Gottheit wird durch sinnlichen Liebreiz gewonnen oder durch herkulische That ertrotzt; der Besitz einer Harmonia oder Helena macht selig, die Seligkeit ist eine gesteigerte animalische, die Unsterblichkeit eine seelische; göttliches Blut wird durch Gunst und Kunst der Göttin auch in die Füllen gebracht. Dieß ist nicht Allegorie, sondern der wirkliche Inhalt; von diesem Stande des Bewußtseins aus giebt es gar keine directe Entwicklung zu einem Moment des

*) anima — et rea erroris et testis veritatis Tertull. d. test. an. 6.

christlichen. Sowohl die sittliche (die freilich schon in den griechischen Dichtern selbst z. B. in Pindar beginnt) als die speculative Negation der Natur-Ansicht muß erst ein- und dazwischen treten; und noch mehr. Wahrheit, tiefe Wahrheit ist auch in den abscheulichsten Diensten, im Cult des Moloch, im Cult der Mylitta; welche Hingebung, welche Resignation! Denn der asiatische Geist überhaupt, wenn er einerseits nicht so leicht wie der griechische sich durch die Richtung auf das Schöne von dem Ungeheuern der Unsittlichkeit frei macht, so wird er andrerseits durch keine ästhetische Neigung verleitet, sich die Wirklichkeit des Gegensatzes von Licht und Finsterniß, von Gutem und Bösen, von göttlicher und menschlicher Freiheit zu verhehlen. Er erkennt ihn in seiner Tiefe an. Von der Natürlichkeit aber befangen bringt sein Cult und Mythus diese Wahrheit nur unter entsetzlichern Bedingungen ans Licht. Denn was die subjective Frömmigkeit jener Dienste anlangt, so ist sie die Unmenschlichkeit, die das göttlich-menschliche, die elterliche Liebe, die Ehe, die Jungfräulichkeit opfert, ohne das thierisch-menschliche, Wollust und Wuth, von sich zu thun, und was das Object, so ist es der ungöttliche Gott des bloßen Zorns oder des unbedingten Naturtriebes, der dergleichen Opfer fordert und empfängt. Dieselbige zur andern Natur gewordne Verehrung des Natürlichen sowie die damit vereinigte Zersplitterung und Verkehrung des Göttlichen beherrschte jenes semitische Volk als Neigung oder als That, welches durch sein Grundgesetz dennoch Träger der übernatürlichen Religion wurde. Ohne Mitwirkung der alttestamentlichen Bildung ist öffentlich und welthistorisch nirgends die Nacht der passiven, von unten aufstrebenden Frömmigkeit überwunden worden. Judaei, sagt Tacitus, mente sola numen intelligunt. That das nicht auch die Philosophie? Ebendeshalb begrüßen sich z. B. in Alexandrien die griechische Philosophie und die alttestamentliche Religion so freundlich und erkennen sich an, während die letztere in ihrer gehässigen Verachtung des ägyptischen Thierdienstes oder hellenischen Menschen-

dienstes beharrt. Die physische oder ethische Wissenschaft, das sittliche Staatsinteresse, die Künste verneinen, beschränken, deuten den idolischen, mythischen, vielgöttischen Dienst, um wieder mit ihm zu unterhandeln. Theils wirken sie nur esoterisch, theils bedürfen sie, selbst noch nicht losgekommen von der Natürlichkeit des Pantheismus oder des Dualismus — einer Wiedergeburt aus anderm Wasser. Dieses andre quillt aber aus dem Grunde des hebräischen Cultus hervor, oder wo es immer fließt läßt es sich auf diesen Quell zurückführen. Die gebildetsten unter den ersten Heidenchristen sprechen es aus*), indem sie sich einerseits mit dem A. T. beschäftigen andrerseits die Vernunftmäßigkeit des bildlosen Eingottesdienstes darthun, daß sie lebendige Gottesverehrer, wirkliche Theisten nicht durch die Wirkung der Idee in der Wissenschaft sondern durch die Wirkung der Offenbarung geworden sind. Der Dienst Jehova's hat vom Principe her Eigenschaften an sich, die ihn von den andern vorchristlichen Nationalreligionen nicht nur unterscheiden, sondern auch zum Träger der Religion überhaupt machen und mit weltgeschichtlicher Kraft ausrüsten. Denn es handelt sich nicht bloß um die Einheit und Ausschließlichkeit, welche freilich der Idee entspricht, deren verhältnißmäßige Wirkungen sich deßfalls allerwärts irgendwie beurkunden; es handelt sich um die Art und Weise, wie sich hier diese Wirkung geltend macht, daß der Weg dieser Offenbarung Weg des Lebens, der Erfahrung, der Thatsache ist. Es handelt sich ferner nicht um eine edlere, einfachere, menschlichere Darstellung dieses Einen im Natürlichen (in welcher Hinsicht der Sabäism, der Parsism, wiederum der Hellenism Vorzüge haben, jeder in seiner Art) sondern um die gänzliche Verneinung der Abbildbarkeit, um das Verbot jedes Bildnisses, also um die Enthebung von aller Natürlichkeit, während doch zugleich die ganze Natur zu diesem Gott

*) Tert. de testim. an. 5. Scripturae, quae penes nos et Judaeos sunt, in quorum oleastro (Röm. 11, 17.) insiti sumus. —

und das ganze Menschenleben in schlechthinnige Abhängigkeit, Ein Stamm aber oder ein Volk der Auswahl in bestimmte und eben so freie als nothwendige Abhängigkeit gesetzt wird. So bleibt dieser Besondre (da und dort, so und so, dem und dem geoffenbarte) der Allgemeine, der Gott überhaupt, so wird er persönlich ohne ein Individuum zu sein, ein absoluter Wille, ohne ein Fatum hinter sich zu haben. So wird der der Natur enthobene Gott ihr Schöpfer, allmächtig, allwissend; das Verbot des Bildes verbunden mit dem eingesetzten Cult, mit dem Gesetz, durch welches das ganze Leben Cult ist, wird Quelle der Erkenntniß der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Es giebt auf dem Grunde der Nothwendigkeit einen Bund der Freiheit und Gnade; kurz die Principien der wahren Religion treten mittels des Cultus selber ins Volksleben ein, beginnen den unüberwindlichen Kampf wider das natürliche und auch den natürlichen Israeliten beherrschende Heidenthum, und die Schranke der Volksthümlichkeit, Gesetzlichkeit, Particularität, innerhalb welcher sie sich zunächst darstellen müssen, wird zugleich die Gelegenheit ihrer nicht philosophischen, sondern lebendigen, erfahrungsmäßigen Entwicklung. Das läßt sich an irgend einem Beispiele leicht erläutern. Ich wähle das, welches Ihrer Abhandlung über den Unsterblichkeitsglauben der Alten verwandt ist. Das A. T. ist nicht nur Urkunde der Offenbarung Gottes in Israel, sondern auch Kunde von einem Vorstellungssystem, welches diesen Semiten mit andern, ja mit den alten Völkern überhaupt gemein war. So ist denn das auch, was von Unsterblichkeitsglauben in demselben eben nur vorkommt von dem, was seine eigentlichen Principien hervorbringen, zu unterscheiden. Die allgemeine Voraussetzung: Fortdauer nach dem Tode, wird zunächst wie sie ist belassen, weder verneint noch gesetzt. Die Vorstellungen von Unter- und Oberwelt, Versammeltwerden zu den Vätern, oder Weggenommenwerden von Gott, in den Himmel versetzt werden u. s. w. sind vorhanden. Sie sind Hervorbringungen des vernünftigen Bewußtseins und der Erfahrung überhaupt, oder schließen sich eben so wohl an jeden

andern Cultus an. Moses lehrt so wenig als irgend etwas Unsterblichkeit. Aber der Bund Gottes, das Volk, Reich Gottes ist unsterblich; die Gemeinschaft Gottes macht unsterblich; sie macht zunächst eben nur glücklich in diesem Leben und verlängert das Leben und läßt also den Kampf mit Tod und Vergänglichkeit übrig, und Klage darüber ertönt laut in den Psalmen. Aber der Bund Gottes macht auch weltlich unglücklich, dennoch wird er als das theuerste, unentbehrlichste festgehalten — „wenn ich dich nur habe," „wenn du mich auch tödten wolltest" — und so entwickelt sich denn durch den Widerspruch der Erfahrungen hindurch der Bundes-Glaube bis zum Auferstehungsglauben. Gerade diese lebendige Ueberzeugungsart, oder gerade diesen Offenbarungsbeweis für persönliche Fortdauer macht der Erlöser im Streite gegen die Sadducäer geltend. Mit den Begriffen der Weissagung, der Versöhnung, der Wiedergeburt ist es derselbe Fall. Sie nun scheinen wenigstens die directen Verbindungen zwischen dem hebräischen Monotheismus und der christologischen Gottmenschheit des N. T. nicht anzuerkennen; daher Sie die Voraussetzungen der letztern in den hellenischen Göttersöhnen suchen. Dieß ist ein hartnäckiger Unglaube der neuesten Speculation — den zwar Schelling gewiß nicht theilen wird — der sie hindert, im A. T. namentlich in den Lehren von Offenbarung und Erlösung, von Welterhaltung und Regierung den Gott der zweiten Potenz, den innerweltlichen Gott, kurz in der Theologie, dann aber auch in der alttestamentlichen allgemeinen und besondern Anthropologie den angekündigten Menschen- und Gottes-Sohn zu finden. Liegen alle Götterlehren jenseits des Theismus der Offenbarung, so fehlt es diesseits desselben von Anfang nicht an den Selbstvermittlungen Gottes, die in Christo vollendet werden. Ich rede nicht etwa bloß von der Spitze der Weissagung, da es heißt, Jehova selbst wird kommen, die Sonne seiner Herrlichkeit wird aufgehen, er selbst wird erscheinen und zu sehen sein und seine Heerde weiden Jes. 40. 60. u. a.; nein, die ganze alttestamentliche Gotteserkenntniß ist zuvörderst

in diesen beiden sich ergänzenden Richtungen der vollkommnen Abgezogenheit und Bezogenheit enthalten. Gott ist verborgen und offenbar, ferne und nahe, die Himmel fassen ihn nicht und er wohnt in Israel. Er ist unsichtbar und erscheint dem Abraham und Moseh; sein Name ist in dem Engel, und zwar ist מַלְאָךְ ursprünglich nicht ein Engel, sondern die Aussendung Gottes, von Jehova unterschieden und wieder ihm gleich oder an die Stelle Jehova's gesetzt. Man darf nur die alttestamentlichen Begriffe von dem schöpferischen Worte des Herrn, wie es nicht nur alle natürlichen Dinge trägt, sondern auch die Wunder wirkt, die zum Bau der Theokratie gehören und endlich die Substanz der Offenbarung selber ist, oder von dem Geiste des Herrn, der zwar auch wie das Wort wirkt in Bezug auf die natürliche Sphäre, besonders aber die Zustände der Mittelspersonen der Offenbarungen als solcher hervorbringt und ausmacht, oder endlich von der Weisheit Spr. 8, 22. welche Gott schuf vom Anfang seiner Wege, der Mittlerin der Schöpfung sowohl wie der erlösenden Offenbarung, der Vertrauten Gottes und der Menschheit in Israel — ja auch nur dieß erwägen, daß es schon im A. T. Jehova eben ist, der mit Gott versöhnt: und man wird sich überzeugen, sobald für diese Religion der Moment der exegetischen Reflexion gekommen war, mußte auch ganz unabhängig von der Erkenntniß der platonischen Ontologie ihren Zöglingen der Unterschied des außer- und inner-weltlichen göttlichen Wesens zum Bewußtsein kommen. Philo bringt den Logos des A. T. schon mit zur Vergleichung und Mischung mit dem griechischen Begriffe, sowie andrerseits der späteste Platonism das Moment der Emanation aus dem Orientalischen vorstellenden Denken noch hinzu nimmt. Wie nun mit der theologischen so ist es mit der anthropologischen Voraussetzung des christologischen Glaubens, daß sie zunächst nur im A. T. sich zeigt. Die heidnische Theologisirung der menschlichen Natur fängt, sofern sie statt findet, von Fleisch und Blut an und steigt von da, soweit es bei der Vorstellung von Gott möglich ist, zur Göttlichkeit des Geistes

auf. Das A. T. gründet von vorn herein die Sittengesetze auf die Persönlichkeit d. i. göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen überhaupt, des Menschen an sich, ohne ihm erst durch sinnliche Erzeugungen die Keime des göttlichen Lebens einzupflanzen. Um der Sünde willen ist nun freilich der gefallene Mensch wieder vorzugsweise als der Erdensohn anzusehen, der Vergänglichkeit preis gegeben, allein der in der creatürlichen Freiheit begründete Gegensatz von Kainiten und Sethiten fehlt nicht; Gott als Jehova erwählt Einzelne, die ihn suchen, dazu, durch Erscheinungen mit ihnen den Bund des Glaubens einzugehen: ich bin der Allmächtige, wandle vor mir. Auf diesen Bund gründet sich dann eine gesetzliche Gottesverehrung ihrer Nachkommen, welche mittlerische Beziehung auf die Menschheit überhaupt erlangt. Gott hat einen Sohn, in welchem er die Welt heimsuchet und beherrscht, der Herr erwählt sich einen Knecht, durch welchen er die Heiden erleuchten und zu sich ziehen will. Der Sohn, der Knecht ist einmal — Israel überhaupt, oder ist inmitten Israels ein Fürst oder ein Prophet. Da jedoch die schlechthin fromme und gerechte Persönlichkeit wie im Volk so im Einzelwesen vermißt werden muß, so entsteht unter dem Kämpfen des Glaubens mit der sündigen Wirklichkeit jene Anschauung des schlechthin heiligen Knechtes, des schlechthin Gerechten, deren Verwirklichung in so mannichfachen Gestalten und Beziehungen geweissagt wird. Der schlechthin religiöse Mensch (der unstreitig auch Prophet, Priester und König schlechthin sein muß) kann aber nur da sein, wenn er vom Himmel gesandt, wenn er dazu geweihet, dazu geboren und geschaffen wird. „Seine Ausgänge sind von Ewigkeit" Mich. 5, 1. Dieß ist der andre Gipfel der alttestamentlichen Hoffnung, der ebenso wie jener erste an Christus hinreicht. Der heilige Knecht, den Petrus in Jesu weiß, in dem sich Jesus nach unverkennbaren Merkmalen seiner Lebens- und Leidensgeschichte geschauet, kann nur da sein, wenn des Herrn Herrlichkeit erscheint. Alle diese einzelnen Erzeugnisse und Culminationen gehen durch die Wirklichkeit Christi in Einheit

zusammen. Sie begreifen, daß für mich, wenn ich dieses im A. T. finde — und ich vertraue, die beste Exegese unsrer wie der alten Zeit stimmt mir bei —, von einem Bedürfnisse der Anschließung des gottmenschlichen Factums an die Göttersöhne nicht die Rede sein kann. Vielmehr liegt hier das dem Christenthume analogische auf Seiten des Griechenthums wieder lediglich in der philosophischen Idee eines „Sohnes des Guten" oder in den Idealen des Weisen, wie sie bei Stoikern und Akademikern vorkommen. Sie verkennen ferner nicht, daß wenn meine Auffassung des A. T. richtig ist, der Begriff der Offenbarung Gottes nicht universell auf die Religionsstiftungen der alten Zeit anzuwenden sein wird. Zum mindesten muß, wenn Sie nun einmal jene ästhetischen oder speculativen Schauungen und die jenen entsprechenden oder sie veranlassenden äußern Erscheinungen, an denen die religiöse Idee bewußt oder unbewußt theilnahm und ohne welche sich die Stiftungen nicht denken lassen, göttliche Offenbarungen nennen wollen, ein Unterschied zwischen diesen und der Offenbarung selbst festgestellt werden. Die Geschichte der Religion bietet unabweislich ein antithetisches Verhältniß des A. und N. Testaments zum Heidenthume dar. Man kann demungeachtet eine παιδαγωγία εἰς χριστὸν im Heidenthume nachweisen, allein sie ist eine andre als die alttestamentliche. Die göttlichen conservatorischen Kräfte wirken in der Mythologie, wirken in der Philosophie mit, sie wehren durch die mythischen Culte dem rohen Unglauben, indem sie zugleich für die Zukunft der Welt die Kunstformen des Geistes hervorbilden; sie wehren durch das Mittel der andern der Superstition und dem Fanatismus, indem sie zugleich die allgemeinen Vernunftbegriffe zur Sprache bringen, in welche die wahre Religion behufs ihrer welthistorischen Aneignung als in bereitete Gefäße aufgenommen werden soll. Neu ist es nicht so zu denken. Unter den Alten schon denken Justin und die Alexandriner im Wesentlichen gleichermaaßen, wenn sie auch die Wahrheit selbst (ἀλήθεια — αὐτὸ τοῦτο, οὐ-ἡ μίμησις γίνεται) von dem, worin sie keimt und was sie

nachbildet (σπέρμα, μίμημα) unterscheiden *). Und dieß läßt sich bis auf des Apostels Paulus athenienssische Anknüpfung und auf das γνωστὸν θεοῦ Röm. 1, 19. zurückführen. Die Einheit und Harmonie der weltgeschichtlichen Ansicht leidet nicht, sondern gewinnt an innerer Mannichfaltigkeit und Klarheit, wenn ich zwar das ganze Gesetz der Allmähligkeit in der Anstalt der Offenbarung walten lasse, hingegen für die Zeit der getheilten Völkerbildungen eine Ausschließlichkeit derselben zulasse. Ihre entgegenstehende Meinung stützt sich auf eine Gnosis, die Sie sogar durch Vermittelung des N. T. begründen zu können glauben. Der Vater (der außerweltliche) hat im Anfang den Logos in die erschaffne Welt und Menschheit dahingegeben; diese Auflösung und Zerstreuung ist sein Leiden, sein Tod u. s. w. die anerschaffne Vernunft ist bloßes Organ, aller religiöse Inhalt, der mythische und philosophische, ist geoffenbart, ist Einfluß des sich dahin gebenden Logos. Das aber, daß das Wort Fleisch ward, ist nicht sowohl eine Sendung des Vaters als die Spitze des in der ganzen sittlichen und religiösen Geschichte vorbereiteten Processes neuer wirklicher Personificirung der innerweltlichen göttlichen Substanz. Hieran finde ich, wenn Sie mir den Ausdruck erlauben wollen, nur häretisches. Was Sie S. 510 behaupten, daß die Vernunft auf sich selbst gestellt durchaus nur formale Begriffe erzeuge, mögen Sie bei den Philosophen verantworten — die Theologen pflegen es nur zu gern so anzunehmen. Mir will es scheinen, die Vernunft läßt sich gar nicht auf sich selbst stellen, ihr Sein im Menschen ist die beständige Mittheilung des Logos, die indem sie sich nothwendiger Weise als religiöses Gefühl manifestirt vom Inhalt nicht getrennt werden kann; was in der einen Hinsicht formaler Begriff wird, ist vorher und nachher selbst wieder real, die Idee Gottes ist Form in der einen Beziehung, in der anderen Inhalt. Allein entschiedner muß ich

*) Apol. II. 13. Protrept. VI. sqq. κατ' ἐπίνοιαν θεοῦ wissen Plato und A. nämlich weil den Menschen allen und den Weisen insonderheit ein göttlicher Abfluß eintrauft.

mich gegen die Leiden des Logos vor und außer der Menschwerdung erklären, denn die biblischen Vorstellungen: Hingebung, Nichtverschonung, Armwerden um unsertwillen, Erniedrigung, Entäußerung u. s. w. beziehen sich nur auf das Dasein des Sohnes und nicht auf das Verhältniß des Logos zur Schöpfung überhaupt; der Sohn ist aber, wie die Dogmatik sich ausdrückt, stets die persona σύνθετος. Noch mehr gegen das Unpersönlichwerden des Logos, denn dieß verstößt gegen das ἄτρεπτον τοῦ Θεοῦ überhaupt. Endlich gegen die That der Menschheit in der Menschwerdung Gottes. Ich verkenne nicht das wissenschaftliche Streben, welches darauf gerichtet ist, Zufall und Willkür von der größten Thatsache der Geschichte zu entfernen. Auch die h. Schrift sucht ihm gerecht zu werden, besonders durch die Lehren des Paulus im N. und durch die Weissagungen des A. T. Erkennen Sie doch aber, daß Sie nicht mehr einen kirchlichen Particularismus, sondern die Grundanschauung des Christenthums und der Schrift angreifen, sobald Sie hier statt der menschlichen Empfänglichkeit die menschliche That setzen. Man darf hinzusetzen, der Begriff der Religion wird auf diese Weise beeinträchtigt, ja der Begriff überhaupt. Die an sich bedingte Causalität kann mit der unbedingten nicht im eigentlichen Sinne zusammenwirken, da sie eine folgende, entsprechende ist. Ein freies ist das Empfangen und die Empfänglichkeit auch; alle Personen, durch welche sich die Offenbarung für ganze gleichzeitige oder successive Gemeinen vermittelt hat, sind als gottsuchende Menschen, als activ Religiöse zu denken; und ohne sittliche Bewegungen ist es nicht vollbracht worden, daß sich eine sokratische Entgegenwirkung gegen die atheistische und fanatische Richtung stiftete, ohne welche jenes reiche Zeugniß für die christliche Religion, das Tertullian mit so großem Nachdrucke dem Menschengeiste abgefordert hat, sich nicht hätte Luft machen können; nur erreicht weder das einzelne davon noch die ganze Folge oder der ganze Zusammenhang die Dignität einer Mitbewirkung der Fleischwerdung des Sohnes. Die Erhebung der Mensch-

heit zu Gott, von der Sie reden, ist in ihren höchsten Momenten ein nur desto vollkommneres Bewußtsein eines Heilsbedürfnisses, welches nicht durch Entwicklungen der menschlichen Natur, der gefallenen, und durch keinen bloßen Sonderungs-Proceß der guten und bösen Elemente derselben, sondern allein durch eine neue Schöpfung befriedigt werden kann. Aus Ihrer in Wahrheit übertriebenen Scheu vor dem „Ausschließlichen" an Christo nach der kirchlichen (und biblischen) Vorstellung ist es hervorgegangen, daß Ihre Ansicht zwischen dem Glauben an den Einigen Mittler und einer größern oder größten sittlichen Erscheinung des Alterthums hin- und herschwankt. Ihre geschichtliche Untersuchung der Thatsache scheint einen specifischen Positiv zu gewinnen: die philosophische sinkt zum Comparativ, zur graduellen Bestimmung herab. Dieß thut sich S. 536. ammeisten hervor, wo gerade für die Annahme Grund gesucht wird, daß der Logos nur Einmal Mensch geworden. Sie sagen, „schlechthin unerreichbar konnte dem Ge-„schlecht die Verwirklichung des Urbildes ungeachtet seines Miß-„verhältnisses zu Gott nicht sein, sonst wäre es ja durch eine „ganz unausfüllbare Kluft von ihm getrennt gewesen und ganz „verloren; wirklich setzte es sich auch durch Selbstthat in den „Besitz des Heiles, nur nicht in einen ganz ungetrübten, denn „für jeden Einzelnen kostet es Kampf und Tod dazu zu gelan-„gen oder darin zu bleiben. Folglich muß das Geschlecht, wenn „das Einmal (das Erste Mal) erreicht ist, oder jeder andre „Einzelne sich damit begnügen, sich in dem realen Urbilde zu „beschauen und seine eigne Erreichung des urbildlichen Zustan-„des von der jenseitigen Zukunft hoffen." Das letztre aber stimmt mit dem erstern durchaus nicht zusammen. War dem aufstrebenden Geschlechte in Einem Falle sein Mißverhältniß nicht unüberwindlich, nicht hinderlich den Urbildlichen zu erzeugen, so durfte es ihm ja von dem Momente eines solchen Daseins an noch weniger hinderlich werden, sondern es mußte, der anfangs nur Christianer war, desto leichter ein Christus werden können. Sie setzen nun freilich zur Ergänzung hinzu:

etwas anders sei die Realisation des Urbildes, welche sich möglicher Weise vervielfältige, etwas anders die That des Logos, des im Geschlechte inwohnenden, der eine schlechthin Einige Persönlichkeit constituire und schlechthin nur Ein Verhältniß des Menschen zu Gott stiften könne. So scheint es als kämen Sie ganz wieder bei der biblischen Lehre an. Nur geschieht es nicht nach einem folgerichtigen Gedankenverlauf. Denn der Logos war zwar eine Einheit, aber er war unpersönlich; nun wird er persönlich d. h. er individualisirt sich im historischen Christus. Entweder nun hat er an sich keine Persönlichkeit und erlangt sie erst im Individuum, oder er hat sie an sich schon. Im ersten Falle kann die Einige Persönlichkeit des Logos nicht die Eine Individualisirung begründen, denn beide Begriffe fallen in Eins zusammen, und das beweisende ist vom bewiesenen nicht verschieden; im andern Falle konnte der Logos nie unpersönlich gewesen sein, und doch in einer nur fortlaufenden Reihe seine Manifestation mehr und mehr bewirken, ohne sich irgendwann absolut zu individualisiren. Nach Philo giebt es ein inweltliches Wort, nach Sal. W. die einwohnende Weisheit, welche sich einer ganzen Folge von Heiligen bedienen, um die Mosaisirung und Divinisirung der Menschheit von Israel aus zu bewirken. Bleiben wir also fürerst bei der Thatsache: Einer ist es, in welchem und durch welchen ein höheres Gesammtbewußtsein der Menschheit besteht; und bleiben wir bei den Zeugnissen seines Wissens von dieser Bestimmung, die Sie auch nicht bezweifeln, oder bei der Gewißheit, die im A. und N. T. ausgesprochen wird, daß die weltvollendende Erscheinung mit dieser weltversöhnenden, die mittlerische Potenz aber der Erlösung und Vollendung mit der Potenz der Schöpfung und Erhaltung der Welt identisch sei. Teleologisch hält es nicht schwer den Monismus zu verstehen. Denn da wir die Vereinigung aller Völker zu Einem göttlichen Staate als göttlichen Zweck setzen müssen, oder, was dasselbe ist, die Stiftung der absoluten Religion, andrerseits aber auch zu einer vollkommenen Offenbarung des Vaters

ein Sohn, der des Menschen Sohn ist, oder eine menschliche Persönlichkeit gehört, so ist klar, daß diesen Zweck nur Einer zu erfüllen und darzustellen vermag. Denn allerdings gleichzeitig mehrere zerstörten ihr eigen Werk, eine folgezeitliche Mehrheit aber könnte nur die Wiedererscheinung der ersten Erscheinung sein. Gegen solche successive Mehrheit spricht ebenfalls die beständige und absolute Einheit des heiligen Geistes. Die Schrift weiset mannichfach, z. B. durch die Antistrophe von Adam und Adam, ebenfalls durch Präexistenz und Prädestination des Erlösers die Nothwendigkeit des Einzigen nach, und führt so die teleologische Betrachtung in die ätiologische zurück. Es ist auch gar nicht abzusehen, warum Sie gegen die Vorstellung eines „besondern" göttlichen Rathschlusses sich so eingenommen zeigen. Der Begriff des Besondern ist ja noch lange nicht der Begriff des Willkürlichen und Zufälligen. In dem Besondern wird ein Allgemeines als ein Wiedergebornes erkannt; und so kann es auch mit dem Einzelnen sein, welches als solches sich bloß aus der Gattung verstehen läßt, und dennoch in der Einzelheit zugleich eine Einheit ist, durch die und in der die Gattung neu wird. Abraham ist ein Semit, ist ein Hirtenfürst wie viele: aber er ist der Vater der Monotheisten; das Volk Israel ist ebenso aufzufassen, auch in ihm verändern sich gattungsmäßige Bestimmungen der Menschheit. Wollen wir nun ein solches Verhältniß begreifen, so ist unumgänglich diejenigen Momente ebenso fest zu halten, durch welche das Einzelne als ein Einiges die Gattung dominirt als die andere, wodurch die Gattung das Einzelne; dagegen unthunlich, aus der bloßen Entgegensetzung, die in der Gattung faktisch entstanden ist z. B. der Gerechten und Ungerechten, diejenige Einige Einzelheit erklären zu wollen, die vielmehr aus einer ursprünglichen vor dem Gegensatze bestandenen Einheit oder wenigstens aus einer ideellen Einheit Erklärung zuläßt. Deutlicher: Sie lehren, Christus leide versöhnend, aber nur so wie auch jeder leidende Gerechte zur Versöhnung leide; nur ein Gradunterschied finde statt; Sie lehren, das Hingegebensein

des Logos sei in der ganzen Geschichte, nicht durch eine schöpferische That Gottes komme Jesus in die Welt, sondern er sei das Erzeugniß der menschlichen Logoserfüllten Natur. Sie lehren: es gebe einen entgötterten Theil des Geschlechts, dagegen einen andern, auf dessen Spitze der Gottmensch erscheine. Alles Erklärungsmittel, die sich aus dem Gegenstande nicht selbst ergeben, vielmehr ihm fremd sind, weil sie wo Art-Verschiedenheit anerkannt werden muß, Stufen-Verschiedenheit setzen und umgekehrt. Die Schrift und die kirchliche Lehre setzt den Ihrigen Elemente des Begriffs entgegen, die die Ausschließlichkeit behaupten, ohne sie zu mechanisiren oder wunderlicher zu machen als sie ist. Sie sagt, die Sünde oder die Sündhaftigkeit, die der adamitischen Gattung zur andern Natur geworden ist, gehört nicht zur menschlichen Natur an sich, nicht zum Begriffe des Menschen (und da Sie das Böse positiv fassen, ist nicht zu verkennen, daß Sie das gleiche annehmen müssen). Der Mensch Jesus kann also dieses sein ohne die Sünde an sich zu haben, und kann es nicht sein, ohne der Endlichkeit und Allmählichkeit unterworfen durch Selbstbestimmungen was er ist auch zu werden, und die Selbstbestimmung nicht üben, ohne die Versuchung zu erfahren. Dieß ist auf der andern Seite angesehn, in abstracto, seine Sündenfähigkeit. Daß er sich nicht in der Sündhaftigkeit weiß und fühlt, obgleich in einem sündhaften Geschlechte, macht es möglich, daß er sich bis zu dem vollen Bewußtsein entwickelt, der Erlöser und Versöhner dieses Geschlechts zu sein und zu werden. Die Wirklichkeit dieses Bewußtseins giebt rückwärts von seiner specifischen Unsündlichkeit Zeugniß, weil es, wenn er nur der relativ Heiligere und Reinere wäre, sich nur in abgerißnen Momenten, erfolglos und störend äußern würde, und weil er eben als der Heiligere und Wahrhaftigere dann nicht umhin könnte die Weissagung für unerfüllt zu erklären, und am Bekenntniß der Sünde in seinem eignen Namen Theil zu nehmen. Keineswegs schließt jenes bis zur Taufe hin gereifte Bewußtsein die Sinnlichkeit, Leidensfähigkeit und Empfindlichkeit seines Daseins deshalb aus,

weil er sich in seiner Unsündlichkeit auch anders als das sündige Geschlecht zur Natur gestellt und die Wundergabe in sich fühlt. Die Versuchungsgeschichte giebt darüber Aufschluß. Er möchte und könnte das Reich Gottes irdisch realisiren, für das Schauen wirken und allem Verkanntwerden und allen Folgen davon vorbeugen, aber er kann es wiederum nicht, da er in der bestehenden irdischen Messiashoffnung den Satan herrschen sieht, da er Fleisch und Welt als die Mächte des trügerischen Geistes nur durch Wahrheit, Liebe und Leiden überwinden und so in ihnen den Verführer stürzen kann. So geht er den Weg des Todes, und Sie haben volles Recht, diese Nothwendigkeit zunächst als die allgemeine sittliche für einen Zeugen, besonders für den geistlichen Messias anzusehen, auf deren Grunde erst die besondre der Weltversöhnung erkannt werden könne. Darin aber haben Sie nicht Recht, daß Sie das Moment der Unsündlichkeit fast bei allen Gelegenheiten problematisch machen oder seiner negativen Natur wegen als unbedeutend darstellen. Es ist ja mit der Wahrheit seiner übernatürlichen Entstehung, und mit der Wahrheit einer gottmenschlichen Persönlichkeit ganz gleich und für diesen Fall ein gleich positiver, weil entschränkender, Begriff wie der Begriff der Unendlichkeit in der Lehre von Gott. Jene Unsündlichkeit aber hat an der ursprünglichen Sündlosigkeit des Menschen, jene Gottmenschlichkeit an der ursprünglichen Persönlichkeit des Menschen ihre Erklärung, soweit von einer solchen die Rede sein kann. Der Mensch überhaupt ist göttlich, aber in der Anlage in der Abbildlichkeit, mit der Möglichkeit ungöttlich zu werden; der wahre Christ ist aus Gott geboren, macht sich zum Nicht-Ich um Christi willen, oder wird nur in der Einheit seines Ichs mit Christus im heiligen Geist ein wahres Selbst, aber diese Gottmenschheit ist sowie eine vermittelte und bedingte auch eine sogar noch unvöllige und unwahre, solange der Mensch der Sünde währet. Die vermittelnde, vollkommene, in ihrer Nothwendigkeit freie beruhet in der Vermenschlichung des Logos, welche in der Begeistung der menschlichen Seele also in

der Schöpfung des Menschen, und durch die heiligen Begeistungen derer, die das Wort Gottes vorchristlich geredet haben, vorbereitet und analogisirt wird, jedoch darum nicht minder einartig ist und eine neue Schöpfung bezeichnet, keineswegs aber einen Deus ex machina oder Unbegriff darstellt, da sich der Vater in dem Sohne, Gott in dem Menschen nur in Gemäßheit der menschlichen Natur also in dieser Selbstbeschränkung, für den Glauben und durch die Auslegung des heiligen Geistes offenbart. In dem Menschensohne, der Gottessohn ist, kommen die Willensbewegungen und die Vollziehungen des Selbstbewußtseins nur so vor, daß der beständige Wille Gottes sich menschlich zu offenbaren von dem menschlichen Willen beständig aufgenommen gar keinen Eigenwillen aufkommen läßt.

Diesen Deutungen, oder solchen Entfaltungen entzieht sich die kirchliche Lehre nicht, wenn sie schon mit den ammeisten vorgeschobnen Formeln mehr die Substanz im Allgemeinen zu behaupten und nach Außen hin zu verwahren bemüht ist.

Wenn ich nun von der Schlußabhandlung in dem Buche rückwärts gehe, tritt mir zunächst und zugleich als die bedeutendste desselben die Untersuchung über die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn entgegen. Das Resultat ist neu, es hat auf den ersten Anschein für diejenigen Gläubigen, die die Forderungen des geschichtlichen Verstandes voll anerkennen, etwas ungemein Befriedigendes; fast können die naturalistischen Rechte und die supernaturalistischen nicht besser vereinigt werden. Sie scheinen die große Bedingung, unter welcher allein ein apostolischer Glaube sich bilden konnte, eine objective, reale Wiedererscheinung Christi, vollkommen herzustellen, und doch jeden Widerspruch zwischen Auferstehung und Himmelfahrt zu beseitigen. Demungeachtet ist man, soviel ich habe bemerken können, wenig darauf eingegangen. Mir scheint die Frage, sofern Glaube und Wissenschaft wirklich von einander Notiz nehmen, vorderhand nur mit Ihnen oder mit Erwägung Ihrer Sätze fortgeführt werden zu können; allein ich kann begreifen, daß die zu eilfertige und gewagte Weise, wie

auch Sie nicht allein mit den Evangelischen Erzählungen überhaupt, sondern auch mit den Geschichten des Grabes umgegangen sind, und die begehrliche Exegese, mit der Sie aus Einzelstellen der apostolischen Schriften Nahrung gezogen oder sie zu entkräften versucht haben, abgesehn von der Beschaffenheit und Richtung der vorausgehenden Abhandlungen — Ihnen von vornherein manche erwünschte Theilnehmer entziehen konnte. Was mich anlangt, so will ich mich durch solche Zufälle einer im Ganzen ernsten und würdigen Untersuchung nicht abhalten lassen, ihr nahe zu treten. Jedoch habe ich Ihnen zunächst folgendes entgegen zu setzen. Die Lehre der Apostel ist Ihrer Vorstellung von der Auferstehung des Herrn nicht nur nicht so günstig als Sie dafürhalten, sondern auch wirklich entgegen. Es bedarf keiner Erwähnung erst, warum den Aussprüchen des Apostels Paulus in diesem Falle so großes Gewicht zukomme. Paulus aber und Petrus sind weder im Einzelnen noch im Ganzen ihrer Lehre zu verstehen, wenn sie nur eine seelische, keine leibliche Auferstehung Jesu, nur eine Auferstehung aus dem Hades, keine aus dem Grabe gekannt haben. Beide Apostel haben sogleich bei ihrer begründenden Predigt (denn daran kann nach AG. 2, 26. 13, 35. kein Zweifel statt finden) den 16. Psalm auf den Auferstandnen, und dieß nicht nur im Allgemeinen angewandt, vielmehr mit dem größten Nachdrucke diejenigen Worte, die unfehlbar den Leib betreffen, — *οὐκ ἰδεῖν διαφθοράν*. Ebenfalls: *ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι*. Das Seelisch-Leibliche ist ihnen nach dieser Combination in dem Auferweckten ein ungetrenntes gewesen. Die andre unzweifelbare Thatsache, welche Ihnen entgegentritt, ist diese: Paulus lehrt durchgehends die Verwandlungsfähigkeit und Verklärbarkeit des irdischen Leibes der Gläubigen, welches schlechterdings mit seiner Vorstellung von der Auferstehung Jesu und von der Auferstehung der Todten zusammenhangen muß. Jenes Factum seiner Lehre erkennen Sie an; denn 1 Cor. 15, 51. 52. haben Sie selbst irgendwo

citirt, und das große Gewicht, das er darauf gelegt, kann Ihnen auch ebensowenig als die wiederholte Vorhaltung der Sache Phil. 3, 20. 21. vergl. 1 Theß. 4, 17. entgangen sein. Auch läugnen Sie nicht, daß sich nach Paulus die Auferstehung Jesu und die Auferstehung der Todten wechselseitig in ihrer Möglichkeit beweisen. Das bloße Auffahren der entleibten Seelen aus dem Hades constituirt aber weder den allgemeinen Auferstehungsbegriff der damaligen Zeit, namentlich der Pharisäischen Schule, noch den besondern des Apostels. Es ist wahr, daß innerhalb dieses ganzen Glaubens die beiden Begriffe selige Wiederbelebung und Auferstehung, oder neues jenseitiges Leben und Auferstehung, sich einander decken, — denn wie könnten sonst solche Argumentationen wie Matth. 22, 32. 1 Cor. 15, 32. bestehen? — allein man denkt sich schon unter jener Wiederbelebung nicht bloß eine Befreiung des geistigen Selbst vom natürlichen, sondern eine Mitverklärung des letztern oder eine Wiedervereinigung der Seele mit dem verklärten Leibe, kurz auch eine ἀπολύτρωσις σώματος Röm. 8, 23. Sie werden gewiß nicht mit den Häretikern der alten Zeit daraus eine bloße ἀπολύτρωσις ἀπὸ τοῦ σώματος machen wollen, sondern es ist Freiwerden der ganzen menschlichen Substanz von der ματαιότης, eingeschlossen das Freiwerden des Leibes von der Eitelkeit. Die Veränderung der in sich identischen leiblichen Substanz, die Steigerung der σάρξ von niedern zu höhern Arten, die Verwandlung des Leibes, μετασχηματίζεσθαι, ἀλλαγῆναι u. s. w. sind z. B. nach 1 Cor. 15, 36. ganz sichre Vorstellungen des Paulus. Wie sollte er nun nicht, da er die Auferstehung des Herrn in so wesentliche Verbindung mit der Auferstehung der Todten und Verwandlung der Lebenden setzte, auch von der erstern solchen Gedanken gehegt haben, daß sie wirklich das Erste, und der Anfang dieser Art von Erneuerung und Veränderung war? In dem Begriffe dieser Veränderung ist bereits enthalten, was Paulus 1 Cor. 15, 50. als Resultat setzt, ὅτι σάρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται, eine Stelle, die den absoluten Spiritualisten und crassen

Corporalisten nicht zum Zankapfel geworden wäre, wenn sie sie nicht aus dem Zusammenhange gerissen hätten. Der irdische Leib wie er ist und die mit ihm als solchem gegebnen psychischen Begierden gelangen nicht zum Reiche. Wie aber die Veränderung, im Momente oder allmählig geschehe, was für ein An- oder Ausziehen statt finde in den verschiedenen Fällen: das erörtert der Apostel nicht. Günstiger scheint Ihrer Ansicht 1 Petr. 3, 18. zu sein. Allein ist der Getödtete nicht eben der Wiederbelebte? Könnte, würde eine bloß geistige Wiedererscheinung dem Petrus ζωοποίησις heißen? Ist nicht σαρκὶ und πνεύματι wie κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα, κατ' ἄνθρωπον und κατὰ θεὸν (vergl. Röm. 1, 4. 1 Petr. 4, 6.) und noch anders als der bloße Gegensatz „todter Leib — lebende Seele" zu fassen? Sie berühren den damaligen Volksglauben in Ansehung der Geistererscheinungen. Darin irren Sie ganz, wie ich glaube, daß Sie nach AG. 23, 7. die pharisäische Behauptung der Auferstehung und der Geister- und Engelwelt, oder die sadducäische Läugnung beider Dinge (τῶν ἀμφοτέρων V. 7.) schon deßhalb zu Einer Vorstellung von der Natur der Auferstehung verbinden, weil die den Paulus, der doch nur von der Auferstehungshoffnung geredet hatte, deren wegen er angeklagt werde, vertretenden Pharisäer sagen: „es kann wohl ein Engel oder Geist ihm etwas geoffenbart haben." Die Sadducäer, wissen wir ja auch aus andern Quellen, läugneten die Vorstellungen des Judaism, indem sie nur in den althebräischen Vorstellungen die wirkliche Religion fanden; sie läugneten in dieser Richtung die beiden zusätzlichen Dogmen einer Auferstehung und einer solchen Engel- und Geisterwelt, wie sie von den Pharisäern über den mosaischen Buchstaben hinaus, geltend gemacht wurde; vielleicht demgemäß auch fortdauernde nachgesetzliche Offenbarungen. Sowenig die sadducäische Heterodoxie als solche die Unsterblichkeit der Seele läugnete, sowenig behauptete die pharisäische Orthodoxie nur — Erscheinungen abgeschiedner Geister, denn die ἐλπὶς ἀναστάσεως νεκρῶν, an welcher die Pharisäer mit Paulus hielten,

tritt ja anerkanntermaaßen mit der ganzen Eschatologie zusammen und kann durch Geistererscheinungen nicht erfüllt werden. Nein, jene Pharisäer, die dem Apostel beitraten, urtheilten so: zwar Jesus von Nazareth ist nicht auferstanden, aber darum kann doch an dem Vorgeben des Mannes dieses Wahre sein, daß er eine Offenbarung gehabt hat, — womit sie denn aufs neue gegen die sadducäischgesinnten verstießen. Uebrigens haben selbst die Revenants des Matthäus 27, 52. ihre Leiber (πολλὰ σώματα), in denen sie aus dem Grabe hervorgehen und μετὰ τὴν ἔγερσιν ἀυτοῦ in der heiligen Stadt Vielen sichtbar werden. Welche Leiber, ist andre Frage *). Reine Geistseherei, reine Geisterscheinung liegt, wie Sie selbst anerkennen, wenn die Stelle den Worten nach aufgefaßt wird, nicht zum Grunde. Einige andre die Volksmeinung darstellende biblische Erscheinungen haben Sie nicht berücksichtigt. Ueber den Engel des Petrus AG. 12. d. h. über den geistigen, wesentlichen Petrus, den man zu hören glaubt, wenn Petrus redet und doch abwesend ist, oder über die Memrah des Petrus, wäre manches zu sagen, noch mehr über den dritten Tag in Bezug auf die Auferstehung Jesu nach Luc. 24, 21.: allein ich muß mir vieles vorbehalten, wenn ich zunächst das wichtigere Ihnen entgegnen will. Dazu gehört, daß, soviel ich einsehen kann, die historische Kritik des N. T. nicht berechtigt ist die Himmelfahrt mit dem ersten Moment der Auferstehung gleichzusetzen, und mit den einzelnen Momenten der Wiedererscheinung den Inhalt des Pfingstfestes zu erledigen, vielmehr ist die apostolische und urchristliche Anschauung diese: Christi Auferstehung ist der Anfang der Himmelfahrt, die Einheit von beiden ist die Verherrlichung oder Verklärung, und eben diese wird von Paulus mehr in den Punct des Anfangs, vom Hebräerbrief mehr in den Punct des Zieles gesetzt, wenn von Begründung des Heils in Jesu die Rede ist. Sie gehen bei Ihrer Untersuchung des Gegenstandes

*) Vergl. ascensio Iesaiae 9, 17.

auf Jesu Vorherwissen und Vorhersagen zurück, und es ist ebenso geistreich als glaubensvoll, was Sie von der Wichtigkeit und Nothwendigkeit desselben sagen. Dagegen nun auch kann, wenn jene feststeht, kein Besonnener sein, der nicht zuließe, daß die Evangelische Darstellung der Vorhersagung, wie sie sich bei allen Synoptikern ohngefähr gleichbleibt, ihr könne äußerliche Bestimmungen einverleibt und zugegeben haben, die erst in der nachgehenden Erfahrung begründet waren. Gerade, weil den Erzählern so gewiß wurde, daß Jesus seinen Tod und seine Auferstehung vielfach vorhergesagt hatte, durften und konnten sie Worte der Erfüllung und Worte der Vorhersagung vermischen. Das unmittelbare Leben der Erzählung verfährt bei so vielen Gelegenheiten so, daß es die Form der jetzigen Verwirklichung dem vorausgegangnen Denken und Reden der wesentlichen Einheit des Inhalts wegen aufträgt. Etwas andres ist es, wenn Sie aus der wiederholten Angabe „die Rede war ihnen dunkel" und aus der eigenthümlichen des Marcus (9. 10.) — συζητοῦντες, τί ἐστι τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι — den Schluß ziehen, daß Jesus in an sich dunkeln und unverständlichen Reden von dem großen Ereigniß gesprochen haben müsse. Im Gegentheil wird, zumal wenn sie sonst schon besteht und bestehen kann, die Vermuthung, Jesus habe von ἀνάστασις zuvorgeredet, dadurch gar sehr bestärkt, daß dieser Evangelist die Jünger sich schon damals mit diesem Worte, dieser Vorstellung beschäftigen läßt. Die Jünger mußten sie kennen; aber eben deßhalb hier unverständlich finden. Denn wie war doch die Auferstehung der Todten, von der die Schule und die Volkslehre wohl wußten, etwas so ganz andres, als daß sie sich hätten eine Auferstehung des Messias, des Menschensohnes vorstellen können. Jene ein allgemeines endgeschichtliches Factum, diese nicht nur davon losgerissen, sondern auch an sich ebenso wie das Gestorbensein ein Verstoß gegen die christologische Hoffnung. Daß die Jünger damals durch die Vorstellung ἀνάστασις mit ihren Gedanken auf die Endgeschichte geleitet worden waren, zeigt im folg. V. 11 (Matth. 17, 10.)

ihre wiederum an Jesus gerichtete Frage, ob nicht zuvor Elias kommen müsse. Sie finden Ihre Ansicht von der in der Auferstehung enthaltnen und in der Wiedererscheinung Jesu vorausgesetzten Himmelfahrt durch den Ausspruch Luc. 24, 26. „Mußte nicht Christus dieß leiden und in seine Herrlichkeit eingehen" — bestätigt. Ich bemerke dagegen, eine solche Entgegen- und Zusammenstellung mußte überall eintreten, wenn der Inhalt der typischen Weissagung einfach und wesentlich ausgedrückt werden sollte. 1 Petr. 1, 11. παθήματα und δόξαι. Schon der Plural deutet hier auf mehrere Momente des einen und andern Zustandes. Die δόξα ist aber nichts außerweltliches, sondern eben vorzüglich die Vollkommenheit des Herrn im Erscheinen, des Herrn, der auch im Erscheinen der Herr bleibt und so wenig an der Finsterniß und Vergänglichkeit der Creatur, in der und für welche er erscheint theilnimmt, daß er vielmehr ihr von seiner Unumgänglichkeit und Klarheit mittheilt. Heißt doch darum die zweite Potenz, die innerweltliche Gottheit auch schlechthin δόξα 2 Petr. 1, 17. Der Erlöser nun hat an sich δόξα, μορφὴ θεοῦ, Unberührtheit von Tod und Finsterniß; aber er verläugnet sie, läßt sich in Finsterniß, Tod und Leiden hernieder von Stufe zu Stufe, um in der Ueberwindung und zur Mitüberwindung der Glaubenden jene Unberührbarkeit zu offenbaren. Seiner δόξα ist es wesentlich, daß sie nicht bloß jenseits sei, sondern sich diesseits erzeige, und ihm Namen mache. Wie sie sich erst in seiner Wiederkunft schlechthin vollendet, so beginnt sie auch schon vor seinem absoluten Ausgange aus der Welt. Durch Besiegung des Todes und Erweisung dieses Sieges geht er in seine Herrlichkeit ein, nämlich die Auferstehung ist der Anfang der ἀνάβασις, nach Joh. 20, 17. (Rühre mich nicht an, ich bin zwar noch nicht aufgefahren, aber ich fahre auf, bin im Auffahren begriffen, bin in der Auffahrt.) Die damalige Kosmosophie überhaupt stellt sich eine Reihe von Natursphären, Welthöhen oder Himmeln vor, die gesteigerten Engel-Classen zugehörten, und durch welche der Weg zur Rechten Gottes führte.

Hebräer für Sie und die Stelle des Briefes Barnabä. Der erstere aber scheint sich durch das ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν 13, 20. mit der Darstellung der Apostel wieder ins Gleiche zu setzen. Wenn Sie das Factum der Ausgießung des Geistes an die einzelnen Gesichte des Auferstandenen, welche von Begeisterungen nicht zu trennen seien, vertheilen und also die Pfingstgeschichte in eine Versetzung der galiläischen Auferstehungsgeschichte (der Erscheinung für die 500 1 Cor. 15, 6.) nach Jerusalem auflösen: so steht Ihnen theils ein psychologisches theils ein geschichtliches Moment entgegen. Jenes, weil zur Stiftung der Gemeine als solcher schlechterdings ein gewisser Abschluß der Gesichte gehört, und die begeisterte Gemeine nur das Resultat einer von Stufe zu Stufe versicherten Wirklichkeit des bezwungnen Todes sein kann; dieses, weil der Jerusalemische Anfang der Predigt (insonderheit des Petrus) und der Jerusalemische Anfang der Gemeine eine jeder Bezweifelung widerstehende Thatsache ist, und nun doch an ein solches Vorausgehende wie A. G. 2. anknüpfen mußte. Endlich aber läßt sich nicht verkennen, wie es auch schon von Andern bemerkt worden ist, Ihre Auffassung der Wiedererscheinung des Herrn drohet wider Ihren Willen in die Straussische zurückzugehen. Sie fordern mit dem entschiedensten Rechte zur Erklärung der Thatsache des apostolischen Bewußtseins und des in der Welt eingeführten Christenthums eine objective Wirklichkeit jener persönlichen Erscheinung des Erstandnen, und eine vom Gegenstande ausgehende reale Wirkung, welche zureicht um geistig und sittlich empfängliche Jünger zu überzeugen und sie in entschiedene Herolde zu verwandeln. Nehmen sie ihr aber jede sinnliche Vermittlung und Individualisirung, findet sie nur für den innern Sinn oder als rein geistige Schauung statt, so müssen Sie die Empfänglichkeit der Schauenden so groß setzen, daß mehr und mehr das ganze Gewicht der Wahrheit auf die Subjectivität fällt. Und wo ist es wohl für die Wissenschaft schon ausgemacht worden, daß den Revenants als solchen außerhalb der Subjectivität der Erregten Wirklichkeit zukomme? Den Jüngern muß eine Erscheinung geworden sein,

die nicht nur ihre Verzweiflung löste, sondern auch allen übrig bleibenden Zweifeln unüberwältigt gegenüber stand; zur persönlichen Wiedererkennung ganz geeignet. Eine rein geistige, gesetzt auch daß sie überhaupt zu begreifen wäre, genügt dieser Forderung nicht. Und so führt mich auch Ihre Erklärung nur zu einem solchen wissenschaftlichen non liquet in Bezug auf das Verhältniß des Auferstandnen zur Natur, daß ich ihretwegen noch kein Bestandtheil der evangelischen Erzählungen der mißverstehenden und verkörpernden Mythik anheim geben kann.

Ich dehnte gern meine antikritischen Bemerkungen über Ihr Werk noch weiter aus; aber schon Zeit und Ort hindern mich daran — denn meiner vollen Ueberzeugung nach giebt es mehr Unterschied zwischen speculativen und exegetischen, historischen Untersuchungen als jetzt anerkannt zu werden pflegt —, und andrerseits will ich auch meine neuerdings wieder aufgenommenen Untersuchungen über die evangelische Geschichte erst mehr zu Ende zu bringen suchen, ehe ich davon rede. Soviel darf ich sagen, daß nach meiner Einsicht die von Ihnen bestrittne Traditionshypothese noch fest genug steht, und daß sich stamina der synoptischen Erzählungen in ihrer Gleichartigkeit und Einheit aus zwei ursprünglich von einander unabhängigen Partieen einer galiläischen und einer Leidens- und Auferstehungsgeschichte ergeben haben müssen, wie sie im lebendigen Ueberlieferungsgebrauche sich gebildet hatten. Die schriftstellerische Antecedenz des Marcus scheint mir noch unerwiesen; schon wenn ich im 1. Cap. z. E. V. 13. lese, kann ich kaum zweifeln, daß er vorhergehendes epitomire. In den gewagten Analysen des vierten Evangeliums bin ich noch zu sehr Fremdling, um nicht mein Urtheil noch zurück zu halten. Gegen Ihre Erklärung der Erzählungen von den Speisungswundern und der Verklärung behält zunächst der naturalistisch-historische Ausleger noch sein volles Recht. Ihre Allegorisirung der urgeschichtlichen Erzählungen des N. T. finde ich geistreich und voll subjectiver Frömmigkeit: aber dem Gegenstande ist sie unendlich ferne. Wie viele dialektische Vermittlungen würden erforderlich sein, um von

Ihrem rein ideellen Standpuncte wieder durch regressive Annäherung das wirkliche Bewußtsein derer zu erreichen, die hier die ersten Erzähler waren! Ich habe stets anerkannt, daß die Geschichte Jesu, die der ἀρχὴ εὐαγγελίου des Marcus und Johannes vorausgeht, der Art nach eine andre sei: aber in allegorischen Mythus geht sie so wenig wie in parallelischen auf. Vielmehr hat die wissenschaftliche historische Anschauung, gesetzt auch daß sie sich dem Uebernatürlichen versagt, an dem Wissen des Lucas von „denen, die zu Jerusalem auf das Heil Israels warteten" abgesehn von anerkannt historischen Personen und Dingen einen festen geschichtlichen Gegenstand. Nachrichtliche Worte und Aussprüche, persönliche Züge kamen dem nach den Anfängen nothwendig forschenden Christusglauben entgegen, und foderten ihn wie er aus volks- und jüngerkundigen nahen Thatsachen erzeugt war dazu heraus, diese Elemente zu einer ihm selbst ähnlichen Entwicklung und Gestaltung zu bringen. Diese Geschichtsart war dem Judenthum nicht fremd. Daß aber ein Theil der Erzählungen durch den nothwendigen Anschluß des Christenthums an die ethnischen Vorstellungen hervorgebracht sei, kann ich Ihnen auf keine Weise zugestehen. Gerade jenes örtlich und persönlich sich gegen den Hellenismus beharrlich abschließende christliche Judenthum hat namentlich jene Erzählung von der übernatürlichen Entstehung Jesu zuerst gehegt, und wie die in den Talmud und Koran auszweigende apokryphische Erweiterung, Verzierung und Veränderung derselben darthut, gerade die ortsverwandten Juden und Judenchristen haben die Fundamente am wenigsten aufgegeben. Selbst nicht alle Gegner des Christenthums das übernatürliche; selbst Gegner des christlichen Hellenismus nicht das, was nach Ihrer Vorstellung nur dem letztern zunächst eignete. Sämmtliche apokryphische Sagen, die vor uns liegen, setzen in irgend einer Beziehung die kanonischen voraus, und wie diese aus dem Bedürfnisse des sich ergänzenden Wissens im Glauben hervorgegangen waren, so wollten jene mit der unter den Juden traditionellen Begehrlichkeit theils Anstöße und Widersprüche der kano-

nischen Berichte lösen theils über diese hinaus den Gegenstand supernaturalisiren. Sie nun knüpfen den Mythus der übernatürlichen Erzeugung Jesu an die urchristliche Vorstellung von göttlicher Kindschaft, von dem Geborensein nicht aus Blut und vom Willen des Fleisches, sondern aus Gott Joh. 1, 13. Allein ohne gänzlichen Umschlag der Vorstellung in ein Andres konnte von diesem Puncte aus das, was Sie ableiten wollen, gar nicht entstehen. In der Continuität des Gedankens dieser geistlichen Geburt mußte man (wie wirklich viele es thaten) ein Sohn Gottes Werden Jesu aus dem Geist (z. B. bei seiner Taufe oder bei seiner Begeistung von Oben) lehren. Diese göttliche Geburt setzt ja das natürliche Geborensein voraus. Derjenige nun, von dem die Kräfte der Wiedergeburt ausgehen sollten, mußte in seiner Entstehung überhaupt ein Neues sein. So gab es ein Postulat des jüdischen Christianismus: Jesus ist kraft des Geistes Gottes, aus dem heiligen Geiste geboren. Geist Gottes ist nicht etwa nur die Causalität der sittlichen Wunder; sondern Schöpfungen und Entstehungen auch leiblicher, natürlicher Zustände, Veränderungen an denen die Zwecke des Heils und der Heiligkeit betheiligt sind, werden dem Geiste, insonderheit im letzten Falle, dem heiligen Geiste zugeschrieben. „Sohn Gottes" konnte in den beiden Fällen der Entstehung des ersten und andern Adams eine physisch-ethische Bedeutung erhalten. Allein mit dem Allen giebt es noch keinen, viel weniger einen bewußten, Anschluß an die ethnischen Vorstellungen von der Erzeugung der Göttersöhne, welchen die Versinnlichung Gottes, die Vermenschlichung des Dämons zum Manne, zum Gatten zum Grunde liegt. Die bloße Anschließung der Schöpferkraft des allmächtigen, heiligen Gottes an die durch eine Verheißung erregte Mutterhoffnung ist jedenfalls etwas ganz anderes.

Einen Wunsch, oder Ein Ansinnen an Sie möchte ich am Schlusse noch aussprechen dürfen, daß Sie bei der Receptivität Ihrer Philosophie für das Thatsächliche der religiösen Entwicklung und für das zunächst Irrationale, mit freiem Sinne das alte Testament durchforschten, und dann noch einmal über die evangelische Geschichte schrieben.

Ueber die neuere Christologie.

Von

Prof. Dr. Erichson.

Nicht leicht dürfte es einen Gegenstand in gegenwärtiger Zeit geben, der allgemein ein so hohes, sich vor sich selbst bei reiferem Nachdenken immer mehr rechtfertigendes Interesse in Anspruch nähme, als die neuere Christologie. Denn sei es, daß wer auf Antrieb der Pietät die in Frist des letzten Decenniums an dem eigentlich historischen Charakter der in den Evangelien überlieferten christlichen Urgeschichte erhobenen Zweifel erwägt, die sich als nicht aus Leichtsinn, Willkühr, Unkenntniß, wie früher oft, entsprungen darlegen, die, wenn der Geist, der wider sie in neue Wehr und Waffen treten muß, sie nicht besiegen kann, die Pietät und die Kirchenlehre mit einem Anstrich von Fatuität und Aberglauben bemängeln; sei es, daß wer die unermeßlichen Folgen, die der neue, ganz veränderte Begriff von der historischen Grundlage des Christenthums für Kirche, für die kirchliche Verfassung, für die Form des Gottesdienstes nothwendig haben müßte, überblickt; — sei es, daß jemand aus rein wissenschaftlichem Interesse an diesem Streite über die Vereinigungsweise des göttlichen Princips mit der creatürlichen wirklichen Welt theilnimmt: — Keiner, in welchem die höchsten menschlichen Interessen lebendig sind, kann ohne eine ernste Theilnahme an diesen in der Gegenwart angeregten Fragen bleiben.

Im Vertrauen denn auf die nicht abzuleugnende hohe Wichtigkeit dieses Gegenstandes wollen wir zuerst die Aussichten auf einen äussern Erfolg, welche die neue

Christologie nach ihrer innern Eigenthümlichkeit und nach den Verhältnissen der Zeit, in der sie hervorgetreten ist, haben könnte, prüfen; zweitens die Hauptargumente, die Hauptnerven des Angriffs auf das Christenthum in seinem kirchlichen Begriff, in Rücksicht auf das Entscheidende, das in ihnen liegen möchte, in Betracht ziehen; drittens noch einen Blick werfen auf die Stellung, welche die Lehre in ihrer neuesten Phase genommen, und auf die Wendung, durch welche sie versöhnend der Kirchenlehre glaubt näher zu treten, ja sich in diese, als die nur aufgeklärtere Form derselben, verlieren zu können.

I.

Abgesehen davon, daß in dem berühmten Werk, der Kritik des Lebens Jesu, ein welthistorisch-bedeutsames Agens anzuerkennen ist, welches die Theologie durch wahre Gründe und aufgedeckte bisherige Mängel auf eine nicht unverdienstliche Weise zu einer höhern Entwicklung forttreiben muß, — abgesehen von dieser, eben so sicher zu erwartenden, als nutzreichen Frucht derselben, — ist ein äusserer Erfolg, ein Gelingen der eigentlichen Absicht der jene ganz einnehmenden, und auf die völlige Vernichtung des kirchlichen Christenthums gerichteten Polemik — mit Wahrscheinlichkeit nicht zu erwarten.

Denn erstlich muß eine Lehre, die eine große Ausbreitung gewinnen, die sich des Innern der Menschen wahrhaft bemächtigen soll, sich eines viel größern Ideen-Inhalts erfreuen. Der Mensch verlangt etwas, woran er sich halten kann. Rein negative Lehren können zwar, wenn ihnen Evidenz gegeben wird, niederreißen, aber wenn sie nicht zugleich einen neuen Aufbau erkennen lassen, nimmer festhalten, sondern der Mensch wird sofort zur eigenen Ausbildung einer positiven Wahrheit sich wenden, oder, bleibt es möglich, zum verlassenen Alten wieder zurückkehren. Man zwingt nur, alte Fahnen zu verlassen, wenn man neue aufpflanzt. Es muß gleichsam eine neue Sonne aufgehen, die ein neues Feld der Wahrheit erleuchtet,

die eine Welt, welche noch unenthüllt war, die Menschheit mit frohem Erstaunen erkennen läßt. Doch weit entfernt, etwas der Art darzubieten, fällt das kritische Leben Jesu wie ein ätzendes Sublimat auf die heilige Geschichte der Kirche, wird in verheerenden Streifzügen alles ausgetrieben aus jenem geheiligten Zeitraum, was einer höhern Welt anzugehören scheint; — nur daß die Geister von den irdischen Lanzen nicht getroffen werden, und immer wieder ihren Verfolgern vor ihrem Angesicht und zur Seite unverwundet erscheinen.

Wenn einer neuen Lehre der Reichthum neuer Ideen fehlt, so muß zweitens dieser Mangel für ein Unternehmen, das sich eines großen Erfolgs rühmen soll, dadurch in gewissem Grade aufgewogen werden, daß sich in ihm eine große Gesinnung darlegt. Diese überwältigt, reißt fort, schließt an ein großes Parteihaupt. Aber eine große Gesinnung kann sich nicht blos negativ aussprechen. Diese Bedingung einer mächtigen Wirkung erkennen wir namentlich an den großen Reformatoren unsrer Kirche, die eigentlich nicht productiv-kräftig eine neue Welt der Ideen enthüllten, sondern nur die schon vorhandene, nur verfinsterte ewige Wahrheit in ihrem reinen Licht erscheinen ließen. Die Kraft der Seele, mit der sie für ihre reinen Erkenntnisse glühten, die Unüberwindlichkeit ihrer Ueberzeugung riß Alles mit sich fort. — Die Schriften des neuen Reformators wiegen leicht; wen könnten sie, abgesehen von ihrer kritischen Beziehung auf wichtige Gegenstände durch ihren eigenen Ideen-Inhalt ergreifen?

Von einer viel größeren Bedeutung war der frühere, jetzt im Allgemeinen als eine unausreichende Denkart für überwunden anzusehende Rationalismus; wobei die Frage, ob die neue Christologie als Rationalismus im strengen Sinne zu betrachten sei — indem hier nur von ihrer gemeinschaftlichen, von Principien des Rationalismus ausgehenden Feindschaft gegen den kirchlichen Lehrbegriff die Rede ist — nicht von Wichtigkeit sein dürfte. — Wenn man nämlich den Rationalismus in die Verneinung aller, in der positiven Religion, als solcher, beschlossenen

Wahrheit, und in die Beschränkung auf die allgemein theistische und moralische setzen will; so kann diese Benennung nicht für die neue Christologie angemessen sein, indem diese den positiven Inhalt des Christenthums, da er doch irgendwie wieder untergebracht werden mußte, in Form der Idee erhalten wissen will. Sie würde in dieser Beziehung eher eine Ideologie, im Gegensatze der Lehre der factischen Wahrheit, oder ein speculativer Rationalismus zu nennen sein, insofern der letztere Ausdruck ein Nebeneinander, nicht eine Wechseldurchdringung der beiden vereinigten Momente bezeichnete. Wenn man indessen auf die Kritik, in der sie ihre Stärke und ihr eigentliches Leben hat, die auf der ausschließenden Anerkennung der Gesetze der verständig vernünftigen Wirklichkeit ruht, den Blick richtet, so darf sie, als nach dem Wesentlichen, allerdings wohl als Rationalismus bezeichnet werden. *)

Der Rationalismus einer früheren Epoche drohte viel mehr Gefahr. Er hatte einen mächtigen Rückhalt und Bundesgenossen, einerseits an dem, zur Zeit seiner Entwicklung erwachten

---

*) Die Art und Weise des Zusammengehens der beiden Elemente, des speculativen und des rationalistischen, in der Kritik läßt sich vielleicht am besten aus ihrer Entstehungsweise begreifen. Diese ist folgende: der Verf. nimmt ursprünglich den Pantheismus, auf die eine oder die andere Art reformirt, als die Wahrheit. Dieser setzt die Welt als das Grundwunder, wonach Alles schon für sich göttlich, Wunder ist, und das besondere Wunder im gewöhnlichen dogmatischen Sinne wegfällt. Hiernach muß sich Alles, was sich als Wunder in der Weltgeschichte geltend machen will, auf irgend einem Wege beseitigen lassen können. Zu diesem Zweck bietet nun der Verf. den Rationalismus als Werkzeug der Kritik auf, d. i. eine Beurtheilungsweise nach den Gesetzen der verständig vernünftigen Wirklichkeit, welcher sich auf eine anerkannt ausgezeichnete Weise, wie noch nicht leicht in einem der vielen, gegen höhere Wahrheit unternommenen Feldzüge des Rationalismus, in dem großen Werk über das Leben Jesu geltend macht.

Naturleben, durch das die Menschheit, wie aus düstern kirchlichen Gewölben und engen Klosterschranken, an Gottes Licht und Luft trat; es erscholl mit ihm das Evangelium der Natur. Wie sollten sich die herrlichen, damals befreiten Kräfte: Sinn, Verstand und Vernunft besser bethätigen, wie sollte die Menschheit Gott für diese herrlichen Kräfte besser danken, als daß sie sie gebrauchte, sich den Pfad des Lebens vorzeichnen zu lassen, und sich das System ihrer Erkenntniß zu gestalten?

Die Welt ist jetzt schon lange im Besitz jener damals zuerst hervorgebrochenen glänzenden Kenntnisse; ja sie hat, wenigstens in der neuesten Zeit, ihre Einseitigkeit, ihre Unrichtigkeit eingesehen. Jener große Aufruf: den Menschen zum Menschen zu erziehen, der, als er zuerst gehört ward, in allen wiederklang, sich aller Gemüther bemächtigte, findet jetzt wenig Aufmerken, seitdem man begriffen hat, daß der Mensch nur Ausdruck des göttlichen Ganzen ist, und nur in Wechselwirkung mit dem Ganzen besteht. Den Menschen zum Menschen erziehen in dem Sinn der ehemaligen Erziehungslehre, heißt, den Theil auf Kosten des Ganzen ausbilden, welches einerseits sich selbst aufhebt, anderntheils seiner wahren Intention nach zur Pflege des endlichen Individuums führt. Denn, was ist der Begriff der Erziehung? Sie will durch die Macht des Geistes der Gesellschaft, die sich zunächst in der Wirkung der Familie und deren Einrichtungen hervorhebt, den Menschen in diejenige Wahrheit versetzen, welche die Gesellschaft als die gegenwärtige, als die durch den Geist der Geschichte ausgeborene anerkennt. — Die Menschen als Menschen erziehen wollen, ohne Hinsicht aufs Ganze, ist ein eitler Traum, den seit Rousseau die Pädagogen lange geträumt haben.

Von der andern Seite schloß sich an diesen früheren Rationalismus jene erhabene Form der Menschenvollendung an, die in dem Begriffe des Klassischen anerkannt wird. Schon lange vor der Verbreitung des Rationalismus, als herrschender Denkart, hatten beim Wiedererwachen des Studiums des Alterthums edlere Geister unbewußt ein Leben in den Alten geführt, und

ihr Christenthum und ihr Homer hatten verträglich in Einem Haupte gewohnt, wie in einer Behausung, deren beide Haupttheile durch eine undurchbrochene Scheidewand von einander getrennt waren. Es mochte dies sein um die Zeit Leibnitzens, und die Zeit der großen Holländischen, Deutschen und Englischen Philologen. Als aber das Leben der Alten mächtiger im Geiste ward, sich nicht mehr ins Innre verschloß, nicht mehr eine in eine fremde Herrlichkeit versunkene Betrachtung war, als sich Mensch im Menschen, der gegenwärtige im vergangenen größeren Menschen selbst fühlte, als der klassische Sinn heraustrat, sich als Geschmack und Form geltend machte; da währte es nicht lange, daß jener klassische Geist in einer neuen Wiedergeburt, genährt und durchdrungen von den Ideen einer spätern gebildetern Zeit, erschien. Die Welt erstaunte über seine Schönheit, und jede edle Natur warf alle Fesseln ab, um sich ihm mit Begeisterung zu weihen. Was konnte ihm widerstehen? Der Begriff, damals noch nicht von speculativen Flügeln getragen, erschien dürftig, ja ohne Pietät, die Auflösung der schönen menschlichen Harmonie im vollendeten Individuum, wie sie das Christenthum zur Unterlage hat, widersprach aber ganz dem Geiste des Klassischen. In diesem Zeitalter würde auch das Christenthum wesentlich bedroht gewesen sein; wenn es nicht durch Staat und Kirche festgehalten wäre, deren Begriff es ist, daß sie das rechte Wissen und Gewissen der Nationen darstellen in dem Wechsel und in allen Stürmen und Umwälzungen der Zeit. — Der klassische Geist als Bildungsprincip ist aber auch untergegangen, indem er in einer, schon mit Keimen einer christlichen Bildung geschwängerten Zeit für sich nicht bestehen, und nicht mehr das volle Vertrauen dauernd einflößen konnte. Dazu folgte eine Zeit äusseren Drangsals; denn vor der Noth und dem Ernste des Lebens weicht die Bildung zurück. Wenn hier aber zum zweiten Male die klassische Bildung dem Christenthum wich, so geschah es beide Male auf gewisse Weise, wie in dem Kriege der Titanen und Giganten gegen die Götter, daß die Besiegten nicht höhern Persönlichkeiten

erlagen — die Götter erscheinen dem Prometheus gegenüber gerade nicht im würdigsten Lichte — sondern daß sie erlagen einem höhern Princip.

Hier waren also wahrhaft andere Altäre, zu denen man von dem Kirchenthume, wenn es ja verlassen werden sollte, übergehen konnte.

Ohne diesen doppelten Bund mit der Natur und der reinen Menschheit einerseits, andrerseits mit dem klassischen Geiste, hätte dieser negative Rationalismus keine so weite Verbreitung gewinnen können.

Darum hat der neue Rationalismus auch keine Wirkung auf die Zeit geübt. Hätte er einen wahrhaften Ideenkern gehabt, wie mächtig möchte er unsre Jugend ergriffen haben! Aber sie hat sich kühl gegen ihn verhalten, und ihn im Bewußtsein eines schon erworbenen tieferen Ideengehalts abgewehrt. Sehr empfänglich ist sonst die Jugend für alle, auf der Basis des Geistes stehenden Systeme, zu denen in Beziehung auf ihr speculatives Element auch die neue Christologie gerechnet werden kann. Die herrlichen, in ihrer Entwicklung der Jugend zum Bewußtsein kommenden Kräfte müssen sich bethätigen, und bethätigen sich in der Autonomie der reinen Geistes-Entscheidung. Der ächte, begabte, gebildete Jüngling ist rund und ganz, eine wahre Monas, die das Weltall in sich trägt *). — Wäre darum nur ein noch so geringer ächter Kern, abgesehen von ihrer großen kritischen Bedeutung, in der neuern Christologie gewesen, so ist kein Zweifel, daß unsre Jugend unwiderstehlich davon ergriffen worden wäre, und daß von ihr aus dieses Feuer sich

*) Der Spinozismus in seinen mannigfaltigen ältern und neuern Gestaltungen ist der reine Geist selbst im Ausdruck metaphysischer Weltschöpfung. Im Geiste, der sich als wahre Monas fühlt, spiegelt sich das Universum. Er besitzt Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in seinen Ideen; was bedarf es da mehr zur Selbstgenüge? — Daher die Unfreundschaft des Spinozismus mit der geoffenbarten Religion, und mit der eigentlichen Pietät.



rasch auf eine unser Kirchenthum in seiner bestehenden Form gefährdende Weise verbreitet haben würde.

Ueberhaupt ist dieß bis jetzt im Allgemeinen die Folge des neuen Reformationsversuchs gewesen, daß das angegriffene Eigenthum um so fester bewahrt, und von der Gemeinde gleichsam ans Herz geschlossen worden ist, daß das Gefühl sich allgemein befestigt hat, daß durch solche Verflüchtigungen in das Reich der Ideen der große Inhalt der christlichen Religionswahrheit nicht aufgewogen werde. — Wiederum ist dieses durch die Philosophie, die um die Enthüllung der Tiefen der christlichen Religionswahrheit schon so große Verdienste hat, auf eine höchst schätzbare Weise in manchen, sich auf die Straußsche Kritik beziehenden Monographien dargethan worden *). — Von der andern Seite ist indessen dasjenige, worauf, wie man wohl sagen darf, die Absicht des Weltgenius bei dem Hervortretenlassen der neuen Skepsis gerichtet war, der innere Ausbau der theologischen Wissenschaft selbst, die Darstellung der Möglichkeit und Wirklichkeit

*) Dieses große Verdienst der Philosophie, durch welches sie einem wichtigen Bedürfnisse der Gegenwart entgegen gekommen ist, und die Theologie gerettet hat, erleidet dadurch in gewissem Grade eine Beschränkung, daß sie sich im Allgemeinen bei aller philosophischen Form für die Aufklärung und Rechtfertigung der tieferen schwierigen Dogmen in den Mittelpunkt und gleichsam lebendigen Springpunkt des kirchlichen Systemes gestellt hat, anstatt, so weit es bei solchen eigentlich unbeweisbaren Gegenständen möglich war, zugleich einen Standpunkt ausser demselben zu wählen. Hieraus ist wohl die etwas dogmatische Färbung derselben zu erklären; hierauf auch vielleicht die Verwunderung Goethe's, daß es die Philosophie nicht weiter als bis zur christlichen Wahrheit gebracht habe, zu beziehen. — Es ist dasselbe Verhältniß, wie wenn in neuerer Zeit für manche unerklärlich und widersprechend erscheinenden Bestimmungen im Römischen Recht die Folgerichtigkeit, und aus dieser der eigentliche Sinn derselben aus dem Innern des Systems selbst zu ihrer glänzenden Rechtfertigung dargethan worden ist. Aber damit ist noch nicht die Gültigkeit des Römischen Rechtes selbst erwiesen.

der Religionswahrheit in ihrem kirchlichen Begriff, auf die Weise, daß sie sich selbst vollkommen erklärt und erweist, noch fast gar nicht unternommen worden; wovon denn doch erst die vollkommne Entscheidung in der kritischen Angelegenheit abhängen wird. Denn wenn auch die Vorstellung der neuen Kritik als durchaus ungenügend, und ihren Gegenstand nicht erschöpfend sollte dargelegt werden können; so bleibt ohne jenen Selbsterweis des kirchlich christlichen Religions-Inhalts die Wiederkehr anderer, der neuen Kritik mehr und weniger verwandter Versuche, die positive Religionswahrheit in eine allgemeine rationale zu übertragen, damit nicht abgeschnitten.

Es können deswegen in unsrer Zeit nur Theologen, die einem ganz vergangnen Zeitalter angehören, sich ihrer gewohnten Thätigkeit in früherer Weise, namentlich der exegetischen, mit sorglosem Eifer hingeben. Sie gleichen leichteren Truppen zur Seite des Hauptheeres, die, im Vertrauen auf den Sieg des Centrums, weit vorrückten, von beiden Theilen wenig beachtet, und sich bereit halten müssen, nach erfolgter Niederlage an den Punkten, wo die Entscheidung fällt, ihren Weg in großer Eile wieder zurück zu messen.

II.

Wir wollen uns jetzt zu den Hauptargumenten wenden, durch welche die neue Christologie das Christenthum in seinem kirchlichen Begriff zu stürzen versucht. Es sind: erstlich der mythische Charakter, den auf eine nicht zu verneinende Weise das Christenthum mit allen positiven Religionen theilt, und der seinem Begriff gemäß keine rein historische Auslegung zuläßt. Zweitens sind es die im Begriffe des Wunders liegenden Widersprüche und Schwierigkeiten.

Also zuvörderst, — das Christenthum ist im Allgemeinen, in Beziehung auf die in ihm enthaltene, abstrakt betrachtete Religionswahrheit Idee, und in der besondern Beziehung auf seine angenommene historische Grundlage Mythus. Es hat also einerseits den Ursprung aller großen und tiefen Ideen des

menschlichen Geistes; andrerseits fällt es von Seite seines angeblich historischen Moments unter die Gesetze der Erklärung des religiösen Mythus. — Wie groß, wie glänzend sind nicht die vom menschlichen Geiste hervorgebrachten Ideen! Warum sollte er diese besonderen des Christianismus nicht auch erzeugt haben? Sind aus ihm nicht alle die herrlichen und größten Ideen, der Tugend, der Wahrheit, der Schönheit, mit der glänzenden Fülle der von diesen abgeleiteten hervorgegangen? Und erzeugt nicht der Geist, je nach seinen äußern Antrieben, je nach der Völker- Länder- und Zeiten-Individualität, ein anderes Gewächs? — So wie nun in der Nation der Juden bei ihrer Abgetrenntheit von andern Völkern, bei ihrer ganz eigenthümlichen Austerität, die nicht die Blüthe eines heitern, sinnlichen Lebens, wie bei andern Nationen, sich entwickeln ließ, die reine Gottesidee sich vollkommner ausbildete, so brach auch bei diesem Volk naturgemäß der ganze Umfang der christologischen Wahrheit hervor. Da diese Ideen nun religiöser Art waren, und die Grundlage einer neuen Religion wurden, so nahmen sie in dieser neuen Wendung — nach Art und Weise, wie sich positive Religionen bilden, eine mythische Gestalt an, und traten nach dem Charakter jener Zeit, und unter den besonderen, zum Theil zufälligen Umständen, in dem Reflex einer positiven Religion, in der mythischen Form, als dasjenige hervor, was wir das Christenthum nennen. Wir sehen denselbigen Gang bei allen positiven Religionen. Eine allgemeine Religionswahrheit hat, um die Religion einer Nation zu werden, ihr näher treten, und zuthätiger werden müssen. —

Wir erlauben uns hier vorläufig eine kurze Einrede, weniger, um dem Raisonnement des neuen Rationalismus entgegenzutreten, als wegen ihrer Wichtigkeit für die Religionswissenschaft überhaupt.

Diese ganze Argumentation hat zur Voraussetzung die Gültigkeit der völligen Gleichstellung der Religionswahrheit und der Idee. Wenn aber die Religionswahrheit allerdings auch Idee ist, sich als Idee behandeln läßt, so hat sie doch den

Anspruch, ursprünglich noch etwas mehr zu sein. Dieser Ausdruck ist in der neuern Zeit vor Kant nicht leicht für den Religions-Inhalt gebraucht worden, und er hat seinen Ursprung und seinen Grund in der Kantischen Philosophie. Kant nämlich erkannte, daß die Erkenntniß des Endlichen bald ein Ziel erreiche, während doch die Erklärung des Endlichen selbst ein Unbedingtes verlangte. Die Vernunft muß nun doch ein Unbedingtes annehmen, und sie setzt dieses in der Form der Ideen. Die Ideen sind hiernach, was wohl zu merken ist, auf rein logischem Wege, aus der freien Productionskraft des Geistes entstanden; sie können, da sie auf Prämissen ruhen, falsch sein. Kant ignorirte das in den Ideen liegende, mehr als subjective Moment, das einen verheerenden Brand in seine Philosophie geworfen haben würde, und da dieses in der Folgezeit nun bemerkt wurde, und von keiner Seite aus mehr Vortheil über ihn gewonnen werden konnte, so wurde jeglicher übersinnlicher Inhalt mit vertrauensvoller Sicherheit als Idee eingeführt. — Gleich aber der erste große Gegenstand auf dem Gebiete der Religionswissenschaft, Gott, ist keine Idee, sondern ein übersinnlicher Gegenstand, dessen man, da man alles unmittelbar zum Bewußtsein Kommende auf einen Sinn zurückführt, durch den innern Sinn inne wird. Desgleichen die menschliche Seele; und wenn sie ganz rein als Idee behandelt wird, möchte von ihr geltend werden, was Novalis sagt: „wir werden uns nie begreifen, aber wir sind auch mehr, als wir begreifen können;" wie die Idee der Pflanze nicht sein würde, ohne die gottgegebene Pflanze, und sie sich immerfort ihrer Erweiterungs- und Berichtigungs-Fähigkeit bescheiden muß. Auf gleiche Weise nun ist der Inhalt der geoffenbarten Religionswahrheit gegenständlicher Art, aus der man wohl Ideen ziehen, auf der man Ideen bauen kann, die aber in ihrer Ursprünglichkeit selbst nicht Idee ist. Die vollkommene Gleichstellung derselben mit den Ideen führt aber zu manchen Täuschungen und Erschleichungen; so wie durch sie überhaupt es nur möglich geworden ist, die Religionswahrheit in Spinozischer Weise dem

Ringe der Systeme einzuflechten. — Wenn nun der Begriff der Idee für die christliche Religionswahrheit, als dieselbe erschöpfend, abgelehnt werden muß, so wird das ganze, auf diese Gleichstellung gestützte, Raisonnement hiedurch zwar nicht aufgehoben, — indem auch die übersinnlichen Gegenstände vom Geiste in successiver Entwicklung desselben erkannt werden; doch würde sie einen andern Gang nehmen müssen, und vielleicht in den Principien Schwierigkeiten finden. Da indessen die ganze Kraft des jetzt von uns behandelten Einwurfs noch nicht auf diesem Punkte ruht, und die besondere Erörterung des Verhältnisses der Religionswahrheit und der Idee zu den schwierigsten metaphysischen Untersuchungen gehört, so darf die berührte unbefangene Gleichstellung beider hier als indifferent angesehen werden. —

Also — die allgemeine christliche Religionswahrheit in der Form, welche sie, um eine Volksreligion zu werden, annehmen müßte, — trägt für die unbefangene Betrachtung durchaus den Stempel des Mythischen, und hat darum auf historische Wahrheit nur so viel Anspruch, als es ein jeder, allgemeine Religionsideen ausdrückender Mythus hat. Was ist der Begriff des Mythus, des religiösen Mythus? — Ein religiöser Mythus ist die Darstellung religiöser Wahrheiten, die an sich übersinnlich und außerzeitlich sind, in einem, in Zeit und Raum fallenden Vorgang. So würde die transscendentale Idee, daß die Welt aus Gott ihren Ursprung habe, ein Mythus, wenn dieser Ursprung als eine Schöpfung Gottes etwa innerhalb sechs Tagen vorgestellt würde. Die Elemente des Mythus sind also ein Allgemeines, Ewiges, und eine Hineinziehung desselben in einen Vorgang in Raum und Zeit. Diesen Charakter trägt nun durchaus das historische Christenthum, und es ist unverständig, es aus dieser allgemeinen Kategorie herausheben zu wollen. Nämlich, es ist zuerst ein Allgemeines: die Elemente desselben sind nichts Besonderes, in der Zeit Vorübergehendes — sind sie eine ewige Veranstaltung Gottes — reine Ideen, die für alle Zeiten und für alle Menschen gelten: andrerseits ein in die Fülle der Zeit fallender Vorgang.

Wenn sich hiernach nun aus der nicht abzuweisenden Anwendung der Gesetze der Mythen-Erklärung entscheidende Nachtheile für den Glauben an die Realität der christlichen Urgeschichte zu ergeben scheinen: so scheitert dieser gefährliche, übrigens nicht neue, sondern sich dem ersten profanen Denken von selbst darbietende Angriff an folgenden Gründen:

Erstlich. Aller und jeder Mythus weist hin auf einen Mythus, der mehr als Mythus ist, in dem die im Mythus vorgestellte erfreuliche Zuthätigkeit Gottes nicht mehr ein bloßer Tropus ist. Jeder zeugt und predigt von einer Verkörperung, von einem Eingehen des Göttlichen in die Bedingungen einer Welt der Zeit und des Raumes. Alle Mythen weisen hin auf eine mehr als allgemeine Beziehung Gottes auf die Menschen, die wirklich, und im Fleisch geschehe, die also zu einer Zeit irgendwo zu suchen sei. Wenn nun aber bei allen Mythen ein Mythus gesucht werden muß, der mehr als Mythus wäre, so kann nach der Erscheinung des Christenthums in der Welt wohl nur bei affektirter Zweifelhaftigkeit eine weitere Frage und Nachforschung statt finden.

Das bezeichnete Mehr als Mythus besteht nun ferner darin, daß die zeitliche Ausprägung zu dem Allgemeinen selbst gehört, welches sich ausprägt, die Erscheinungsweise, nicht mehr Bild, sondern die Sache selbst ist. Der christliche, so zu nennende Mythus hebt sich also selbst als Mythus auf, wenn man ihm nicht Wirklichkeit leiht, weil diese zu seinem mythischen Inhalt selbst gehört. Es ist dies Zeitliche und Wirkliche nicht mehr ein von dem Ewigen getrenntes Bildliche, sondern dieses Ewige selbst.

Wenn zu Gunsten der mythischen Auffassungsweise der Person Christi noch besonders das geltend gemacht wird, daß die Idee im Allgemeinen sich selten in ihrer ganzen Vollkommenheit in einem einzelnen Individuum verwirklicht: so ist das Verhältniß der Idee des Gottmenschen zu Christus nicht ein solches, daß diese Idee gewissermaßen selbstständig, wie die absoluten Platonischen Qualitäten, außer Christo gleichsam ein

Leben für sich hätten, wie die Tugend des Socrates, des Cato etwas ganz Andres als die Tugend selbst ist; mithin die Idee der sich in der Gottmenschheit ausdrückenden ewigen Wahrheit eine mehr oder weniger adäquate, angenommener Weise eine wirklich adäquate Darstellung an Christo hätte: sondern Christus ist kein von der Idee Verschiedenes; er ist die Idee selbst. — Auf gleiche Weise sind die reinen Ideen, denen das Wesen Gottes in den sogenannten göttlichen Eigenschaften entsprechen soll, nicht gewissermaßen außer der Gottheit und für sich — Gott ist nicht gut, nicht weise, nicht gerecht — sondern er ist die Güte, die Weisheit, die Gerechtigkeit: welches auf eine solche Weise gedacht werden muß, daß dadurch die Persönlichkeit Gottes selbst ein philosophisches Problem wird.

So beruht dieser, bis zum Ueberdruß viel besprochene Einwurf, daß die Idee sich gewöhnlich nicht irgendwo in der Totalität ihrer Momente darstelle, nur auf dem Mißkennen des wahrhaftigen kirchlichen Begriffs von Christo.

Der zweite wichtige Einwurf, den die neue Christologie gegen das Christenthum in seiner kirchlichen Auffassungsweise erhoben hat, ist hergenommen von dem Begriff des Wunders, in welchem das Christenthum, seinem innersten Wesen nach, wurzelt. Was den Begriff des Wunders betrifft, so giebt es nicht leicht einen, der für die Untersuchung mehr mit Widerwärtigkeit behaftet wäre, welches sich auf das bloße Denken desselben verbreitet *).

*) Der Wunderbegriff ist bis jetzt, ungeachtet seiner überschwenglichen Wichtigkeit für die Wissenschaft überhaupt und so manche einzelne Wissenschaften insbesondere, nicht eigentlich in der Philosophie untersucht worden; wogegen man die auf Spinozischer Grundlage ruhenden Systeme nicht geltend machen kann, die so von Wunder erfüllt sind, wie der Pantheismus von Gott. Denn wie man wohl bei dem Pantheismus noch etwas nach Gott verlangt hat, so dürfte bei den, nur Wunder erkennenden Lehren noch ein wenig das eigentliche Wunder vermißt werden; der Begriff des Wunders entspringt

Denn wenn von der einen Seite für die absolute Verwerfung desselben, wie ihn die Kirche versteht, nicht das volle, klare Recht vorliegt, so scheint er von der andern Seite, als ein Ereigniß in der Natur, und gleichwohl abgelöst von der unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen, in der wir uns nur ein Naturereigniß denken können, einen unlösbaren Widerspruch zu enthalten. Natur und Geist sind so entgegengesetzte Qualitäten, daß eine gegenseitige Wirkung derselben auf einander in Art des Wunders unbegreiflich ist. Auf gleiche Weise, wie wohl in dem Begriff der Geistererscheinung, eines erscheinenden Geistes, eines sinnlichen Unsinnlichen, eine contradictio in adiecto gefunden ist, respuirt den Wunderbegriff unser Denkvermögen.

Wenn man mit unbefangenem, unparteiischem Sinne, und ohne das Urtheil des religiösen Bewußtseins zu überhören, diesen großen Gegenstand erwägt, so muß sich eine in ihm vorliegende Antinomie aufdringen, deren beide entgegengesetzte Glieder die gleiche volle Berechtigung haben, und in einem Dritten ihre Ausgleichung und Aufklärung finden. Wir versuchen dieselbe auf folgende Weise aufzustellen.

Das Natürliche setzt das Wunder; es sind Pole, deren einer den andern bedingt — gleichsam die beiden Wagschalen,

---

nämlich erst aus dem Gegensatze des Natürlichen. Der Grund dieser Vernachlässigung des Begriffs des Wunders von Seiten der Philosophie ist, außer, daß derselbe in einer weiter zurückliegenden Zeit als der Philosophie eigentlich fremd und als der Religion gehörig betrachtet wurde, — einmal, daß die Untersuchung nicht freigegeben zu sein schien, weil das Wunder durch das Ansehen des Christentbums geschützt wurde, welches anzugreifen, von manchen Seiten Bedenken einfließen mochte; dann aber auch, daß, wenn etwa diese Rücksicht aufgegeben wurde, das Christenthum die Untersuchung in eine Tiefe führte, wo die Anwendbarkeit der leitenden Principien zweifelhaft ward, und das Christentbum leicht als ein Incommensurables erschien, das nur die Alternative, es anzunehmen oder zu verwerfen, zuließ.

in denen die Welt hängt. Dieß ist kein willkührlicher Gedanke, sondern bei allen Völkern, zu allen Zeiten weiß man von Natur, und von Wundern oder Wunderbarem. Sowie es aber überall, wo polare Verhältnisse gelten, einen positiven und einen negativen Pol giebt, so ist das Wunder in dieser großen Wagschale der positive Pol; es hat die Initiative, es geht der negative Pol gewissermaßen von ihm aus. Durch das Wunder ist die Welt in ihrer Entstehung, in ihrer Erhaltung, — ist die Vorsehung, die Weltregierung. Hier berühren wir zugleich die Punkte, bei denen das Wunder dem Denken nicht unbefreundet begegnet.

In Verbindung mit der wirklichen Welt- und Menschengeschichte, in welcher Verbindung das Wunder erst im engern Sinn Wunder, und dasjenige ist, an welches bei der Verwerfung des Wunders gedacht wird, ist dasselbe nachzuweisen zunächst bei den absoluten Anfangspunkten. Darum erstlich bei dem Ursprunge des Menschengeschlechts als einer vernünftigen Wesenklasse (— ein Gegenstand unserer näheren, sogleich folgenden Betrachtung). Zweitens bei der Erscheinung Christi auf der Erde, und den mit dieser, und mit dem großen Endzweck derselben nothwendig und unzertrennlich zusammenhängenden Ereignissen; indem dieser als ein zweiter Anfang zu betrachten ist.

Was den Ursprung des Menschengeschlechts als einer vernünftigen Wesenklasse betrifft, so wolle man sich nicht irren, daß dieser auf kreatürliche Weise wie die übrige Schöpfung zu erklären sey. Eine ganz andere Bewandtniß nämlich hat es mit dem Menschen als mit dem Thier. Das Thier, sowie es aus der Hand der Natur kommt, ist es vollendet für sich, und in alle Zeiten. Den Menschen aber kann die Natur nur in seiner Kreatürlichkeit, d. i. mit der Anlage der Freiheit, hervorbringen. Die wirkliche Freiheit ist keine Blumenknospe, die durch die Kräfte der Natur aufspränge. — Nur ein schon Freies kann ein Wesen mit der Vernunftanlage zur Freiheit erheben. Die Menschheit, in der begriffsmäßigen

Ganzheit ihrer natürlichen und moralischen Anlage, sich selbst überlassen, müßte einem thierischen Zustande anheim fallen. Nehmet euer Kind! Wird es nicht durch Freie, durch die schon freie Gesellschaft zur Freiheit erweckt, so verbleibet es im Schlafe der Thierheit. Davon zum entscheidenden Beweise dient, daß Menschen, in ihrer Kindheit durch Zufälligkeiten von der menschlichen Gesellschaft abgetrennt, und in Wälder verlaufen, in entschiedener Thierheit später wieder aufgefunden wurden.

In der Entwicklung der Freiheit liegt auch die Entwicklung der Vernunftwahrheit, zu welcher die Menschheit sich nicht durch sich selbst erheben konnte, und die sich factisch in ihr verbindet. Die Vernunftwahrheit läßt sich nicht lernen, ohne daß sie gelehrt wird. Kein Lehrer der Vernunftwahrheit: — keiner, der sie für sich lernen, keiner der sie besitzen könnte. Also die Menschheit besitzt die Vernunftwahrheit durch eine Art Unterricht, den sie sich selbst nicht geben konnte. — Dies fällt auf eine überraschende Weise mit der Idee einer primitiven Offenbarung zusammen, auf welche das Christenthum zurückweist, die es voraussetzt, als deren Vollendung es sich erklärt, und erinnert zugleich an die mythische Erzählung an der Spitze der Genesis, welche große Wahrheit ihr zu Grunde liege.

In Uebereinstimmung hiermit urtheilt ein Philosoph der neueren Zeit *), daß der erste Ursprung der Religion überhaupt, sowie jeder andern Erkenntniß und Kultur, allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich sei; — daß also alle Religion in ihrem ersten Dasein schon Ueberlieferung gewesen, — der Zustand der Kultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts anzusehen sey.

Mag es allerdings schwer seyn, sich von diesem Ursprunge der Vernunfterkenntniß einen Begriff zu machen, besonders, wenn man ihn nicht blos auf die, mit der vernünftigen

*) Schelling, Methode des academischen Studiums.

Freiheit selbst entwickelte Vernunftwahrheit im engern Sinne beschränkt, indem die Erlernung und der Besitz der Wissenschaften, nach der Art und Weise, wie in unsrer Zeit die Wissenschaften und Künste beschaffen sind, ohne Erlernung ihrer Elemente als unmöglich erscheint. Man darf indessen hinzudenken, daß, was wir Kunst und Wissenschaft nennen, in ganz anderer Gestalt im Anfang der Dinge gewesen sei, welches nicht widersprechend ist, indem nicht nur unsre Wissenschaft leider eben so viel und mehr ein Wissen der Meinungen des Menschen von den Gegenständen, als eine Kenntniß der Gegenstände selbst ist; andrerseits die Menschheit ursprünglich mit anderen und höheren Anlagen viel mehr unmittelbar in der Wahrheit gestanden haben konnte, als später, da sie sich aus Irrthum und Verderbniß, worin sie, in Folge der ausgebrochenen Schuld versunken war, immer mehr erst zur Wahrheit emporarbeiten muß; wie einzelne Philosophen, die in der Form erhabener Seherflüge die philosophische Wahrheit zum Theil ausgesprochen, wie Plato und Hemsterhuys, — indem, was schöne Seelen in Kraft ihrer höheren Natur dachten und schauten, Abbilder, Gedanken der Wahrheit sein müssen, — diese Ansicht sehr ausführlich und bedeutsam ausgebildet haben *). Und wenn man erwägt, daß die Menschheit durch Entzweiungen fortgeschritten ist, daß nach einem Gesetze der Natur die Entzweiung überhaupt die Grundlage höherer Entwicklung ist; wie denn namentlich die Schuld die Bedingung einer viel höheren moralischen und geistigen Ausbildung geworden ist, — wenn man ferner an die außerordentlichen Umwälzungen denkt, die unser Erdball erlitten hat, da nach den Forschungen der Geologie die Südsee die Stelle eines ganzen versunkenen Welttheils einnimmt, so kann man wohl nicht ohne Wahrscheinlichkeit voraussetzen, daß auch die Menschheit in jenen ersten vorsündfluthlichen Zeiten einen ganz anderen,

*) S. Alexis, oder vom goldenen Zeitalter v. Hemsterhuys. Jacobi's Werke VI.

ihrem heiligen Ursprung mehr verwandten Typus gehabt habe. Indessen fehlt es hier so sehr an bestimmten Anhaltspunkten, daß Alles, was darüber gedacht und vorgebracht werden könnte, als phantastisch und träumerisch erscheinen muß, und nur etwa dazu dienen kann, das Allgemeine durch eine erdachte, doch nicht absolut unmögliche Verwirklichungsweise der Wahrscheinlichkeit näher zu bringen.

Hier — bei dem Ursprunge der vernünftigen Freiheit in der Menschheit — ist also der erste feste Punkt, wo die natürliche und wirkliche Geschichte in ihrem Begriff erst durch das Element des Uebernatürlichen ermöglicht wird.

Den zweiten Punkt bietet uns das Christenthum, das uns gerade durch sein Wunder, durch die unmittelbare Gottesnähe, die sich in ihm bekundet, mit seinen heiligen Schauern durchbebt; es hat seinen Begriff nur im Wunder. Kein Wunder im eigentlichen Sinne, kein Christenthum! ist ein unerschütterliches Wort.

Aber auch — gestehen wir es frei — kann die wahre Pietät sich schwerlich von dem Wunderglauben trennen. Was? heißt das an Gott glauben, ohne zu glauben, daß er, nicht im Gange der Natur- und Schicksals-Ereignisse, unter welchen Zeitverhältnissen und Umständen es immer sei, sondern, gleich der ewig ursprünglichen Freiheitsthat des Menschen, mit ursprünglicher Freiheitsthat die Absichten seiner Gnade und Liebe verwirklichen könne, und daß eine solche Verwirklichungsweise seines Willens nicht durchaus zu dem Undenkbaren gehöre? —

Ueberhaupt scheinen die Begriffe von der Gesetzmäßigkeit der Natur und der Unverbrüchlichkeit ihrer Gesetze ihre absolute Gültigkeit nur auf einem niedrigern Standpunkt zu haben, und noch sehr einer weiteren Ausbildung und Berichtigung bedürftig zu sein, welche sie aus der Tiefe der geoffenbarten Religionslehre hernehmen können, mit welcher das Denken ja gerade bei seiner letzten Vertiefung so oft zusammenfällt, daß diese Uebereinstimmung schon ein Vorurtheil für die Wahrheit desselben giebt. Anderes nämlich liegt in den Lehren der Kirche.

Wenn Christus sagt: „Wenn ihr Gott um Etwas bitten werdet in meinem Namen, so wird er's euch geben," so heißt das nicht etwa: in meinem Namen, um meinetwillen, daß euer Gebet durch meinen Namen vertreten wird; dies wäre eine arge Täuschung, denn bei Gott giebt es nur absolute Zwecke; — sondern: in meinem Namen, in meinem Geist und Sinn, d. i. mit vollkommner Losreißung von dem Willen des Einzelselbst, und Eins werdend mit dem allgemeinen Willen. Die Seele ergreift so die Angeln der Welt; auf gleiche Weise, wie in dem Begriffe der Wahrheit Subjektives und Objektives zusammenfällt.

Nach der gewöhnlichen Religionslehre zwar soll die Bitte um die Erhörung des Gebets an die Bedingung geknüpft werden, daß das Erbetene zu unserm Besten sei. Dies ist, wenn vom Gebet in der reinen Idee gesprochen wird, ein ungehöriger, den großen Sinn der Bibellehre abschwächender Zusatz. Ein solches Beste, als woran hier gedacht wird, giebt es gar nicht. Das Beste ist die Seele selbst, wie man dies auf dem Felde der Moral nun allenfalls unter den nöthigen näheren Bestimmungen anerkennt. Hier ist es der Wille der Seele selbst als Ausdruck ihrer reinsten Wesenheit. Und wenn schon in gemeiner Rede gilt: es geht dem Menschen nichts über seinen Willen, so ist hier die Rede von jenem Willen, welcher die Substanz des Selbstes selbst ist, welche Substanz des Selbstes, nach derselben speculativen Erkenntniß, die jeden Punkt das Centrum des Universums sein läßt, mit der Substanz der Welt eine und dieselbe ist.

Wenn es übrigens einen Punkt giebt, an dem sich vorzugsweise die auf der Spinozischen Grundlage ruhenden Systeme scheinen brechen zu müssen, so ist es das menschliche Selbst in seiner Unendlichkeit. Man hat diese Absolutheit des Selbst in den Begriffen der Ebenbildlichkeit, des Mikrokosmus, der Monas, anerkannt, aber noch nicht für die Seite des Willens, im allgemeinen Sinne des Worts. Oder, die Absolutheit des Selbst von dieser Seite findet sich nur in den Begriffen

der Kirche. Diese Unendlichkeit des Willens offenbart sich aber — abgesehen davon, daß jedem in die Natur des Menschen gelegten Triebe die Erfüllung gegenübersteht, und unser gegenwärtiges und zukünftiges Dasein die wunderthätige Verwirklichung dieses Wollens ist*), — sie offenbart sich vornehmlich in der Allmacht des Gebetes, nicht eines solchen, wie es als fromme Rührung leicht bei bessern Menschen die aufs Gute gerichteten Wünsche begleitet, sondern dem oben bezeichneten Charakter gemäß, und wie es etwa große Geister, selbst in großen Geisteserhebungen, — es selbst und seine Macht — dichtend dargestellt haben.

Die Theodicee, — wenn man einmal diesen veralteten Namen für eine, eben so unvergängliche, als sich zu Einem Ganzen aus der Religionsphilosophie herausscheidende, Probleme behandelnde Wissenschaft beibehalten will, die ihrem Begriff nach in die letzten Tiefen der Philosophie sich versenkt, — wird im Verlauf ihrer, über die einzelnen sich ihr darlegenden Probleme angestellten Untersuchung zu dem Resultat geführt, daß, weit entfernt, daß bei den einzelnen sogenannten Uebeln der Welt, die nicht ihren Grund in der bloßen Einbildung des Menschen, oder in der menschlichen Freiheit haben, also auf die, von dem Menschen unabhängige Grundanlage der Natur der Dinge und auf die höhere Leitung der Weltereignisse scheinen zurückgeführt werden zu müssen, — weit entfernt, daß bei diesen großen Räthseln der Welt irgend eine Anklage gegen das höchste Wesen übrig bleibe, — vielmehr in Beziehung auf Gott, in Beziehung auf das, was reines Werk Gottes in den mannigfachen Verhältnissen ist, in welchen auf die verschiedenste Weise der Glaube an Gott irre gemacht wird, — Etwas, ein Ueberschwengliches hervortritt, was nur bei Gott möglich ist, sowohl in Beziehung auf den Gedanken als auf den Willen. Wenn sich dies nun auf eine schlagende

*) „Was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle.“ Göthe.

Weise constatirt bei dem moralischen Uebel durch die, mittelst der Sendung und Hingabe des Sohns bewirkte Restitution des Guten, und des an diese Restitution geknüpften verlorenen Glücks, so wird auch in Beziehung auf das metaphysische Uebel die Endlichkeit dadurch, daß jeder Punkt das Centrum des Universums ist, dadurch, daß das Einzelwesen bei der besondern, im Begriff der göttlichen Ebenbildlichkeit liegenden Absolutheit zugleich Monas ist, auf eine Weise, wie es nur bei Gott möglich ist, aufgehoben. Hieher, zu dieser vollendeten Aufhebung der Endlichkeit und vollkommnen Herstellung des überschwenglichen Gottesbegriffs, dem metaphysischen Uebel gegenüber, gehört dann aber auch die Unendlichkeit des Willens in dem oben aufgezeigten Sinne, wie diese in der Kirchenlehre erhalten ist; wodurch das Ich erst schlechthin und allseitig in seiner wahrhaften Absolutheit und göttlicher Kindschaft hingestellt erscheint.

Wenn wir in der bisherigen Auseinandersetzung nun das erste Glied unsrer Antithese, das wir auf eine fruchtbare Art mit dem positiven Pol, entgegengesetzt einem negativen, glaubten vergleichen zu können, den Wunderbegriff, festgestellt und erläutert haben, so bleibt uns noch übrig, da der naturgesetzliche Gang der Dinge und der Ereignisse nicht besprochen zu werden bedarf, das Entgegengesetzte zusammenzustellen, und in dem dasselbe vereinigenden Bande zu betrachten.

Der Begriff des Natürlichen und der des Uebernatürlichen müssen zuvörderst für sich als durchaus entgegengesetzt angesehen werden. Denn ohne diesen Charakter des Uebernatürlichen erlischt das Christenthum in seinem Wesen; auch ist die Welt in ihrer gegenwärtigen Verfassung, und die Geschichte der Menschheit ohne jenes übernatürliche Moment nicht zu erklären. Dieser Forderung entspricht es nun nicht, wenn in Spinozischer Weise das Wunder in die Natur gelegt wird, so daß das Wunder selbst in seiner letzten Tiefe sich in der Natur ausdrücke, außer der Natur aber auch gar nicht statt finde — weil durch diese Verklärung der Natur der Wunderbegriff abge-

schwächt wird. Durch diese Verflößung der Natur und des Wunders kommen beide Begriffe um ihre Eigentlichkeit, und es findet von gewisser Seite das nämliche Verhältniß statt, wie wenn das Böse nur als ein Minimum des Guten, also im Ganzen mit demselben gleichartig betrachtet wird. — Es ist dieser Gegensatz nun aber weiter so zu fassen: beide entgegengesetzte Glieder stehen in ihrer Ursprünglichkeit in einem gewissen Bunde und mit einander, wie dies gewöhnlich nicht anerkannt wird. Das Uebernatürliche wird falsch begriffen, wenn es als im Verhältniß der Zerstörung und Aufhebung zum Natürlichen stehend gedacht wird: — so gefaßt giebt es das Wunder im gemeinen Sinn, und auf seiner Spitze das Mirakel; — sondern Natur und Wunder sind beide Gottes, und in einer höhern Sphäre mit einander vereinigt; wie denn auch die Totalität der Welterscheinungen nur durch beide begriffen werden kann. Wird das Wunder nur in den Werken Gottes, durch welche die Schöpfung in ihrem Dasein und in ihrem Fortbestande bedingt ist, erkannt, so ist eine solche willkührliche Beschränkung — wie gezeigt worden ist — mit der Religion, ihrem tiefern Wesen nach, unverträglich. Die Zurückführung desselben aber auf das blos Wunderbare, das mirabile, wie sich solches besonders in den Erscheinungen des thierischen Magnetismus *) darstellen mag, — ist das entgegengesetzte Extrem vom Mirakel.

---

*) Der thierische Magnetismus, obgleich ihm das wesentliche Element des religiösen Wunders fehlt, und er deswegen durchaus nicht zur Erklärung der großen Wunder in der christlichen Urgeschichte benutzt werden kann, ist gleichwohl für die Theorie des Wunders von Wichtigkeit. Wie nämlich auch in der Natur der Dinge nichts ohne Uebergänge zu sein scheint, und das Höhere sich schon auf niedrigern Stufen ankündigt, und theilweise vorfindet, wie sich beispielsweise von dem Menschen schon ein niedriges Analogon in den Thieren und Pflanzen darbietet: so läßt sich in dem thierischen Magnetismus ein, wenn gleich schwaches Analogon des eigentlichen Wunders, dessen



III.

Haben wir nun in der jetzt geschlossenen Untersuchung die Hauptargumente, mit denen die neue Christologie unsre Religion in ihrem kirchlichen Lehrbegriff anzugreifen gesucht hat, einer genauern Prüfung unterzogen, so wenden wir uns noch zu den Erklärungen, die in der allerneuesten Zeit der Urheber der Kritik des Lebens Jesu über die einzig richtige und zeitgemäße Auffassungsweise der Persönlichkeit Christi gegeben hat; mit welchen er, da Christus nun zu einer viel höheren Würde, als in der früheren Kritik, emporgehoben, und sogar mit der Pietät in Beziehung gesetzt wird, gewissermaßen das Friedensblatt der gegenwärtigen christlich gebildeten Welt zu reichen hofft *). Allgemeinen Beifalls der Urtheilsfähigen hält er sich für versichert, wenn er Christum als einen der hohen Genien des Menschengeschlechts, die, es zu erneuern, und zu einer höhern Stufe der Vollkommenheit emporzuheben, von Zeit zu Zeit in der Geschichte erscheinen, erkannt wissen will. — Wenn der Eindruck einer starken Profanation bei dieser Einreihung des Herrn unter die Genies sich des Lesers bemächtigt, so fällt davon nicht ganz die Schuld auf die eigentliche Meinung des Verfassers. Er würde jenen vermieden,

---

Begriff in der unmittelbaren Causalität des Geistes ruht, erblicken, indem in dem thierischen Magnetismus ein echtes Element des Wunderbaren anzuerkennen ist, und das Streben, denselben auf ein rein Natürliches mittelst subtiler Zwischenmedien zu reduciren, vergeblich bleiben wird. Da sich hier nun eine unmittelbare Wirkung des Geistes auf den Geist ergiebt, so daß Gedanken und Gefühle in dem einen Geiste, als aus ihm selbst entsprungen, entstehen, die doch ihren Ursprung in einem andern Geiste haben, so wäre hiedurch die von dieser Seite der Unbegreiflichkeit gegen die Inspirationslehre erhobene Schwierigkeit als überwunden zu betrachten. Denn wenn gleiche Geister auf diese unmittelbare Weise auf einander influiren können, warum nicht der höhere auf den niedrigern?

*) Friedliche Blätter von Strauß. 1839.

und überhaupt für den Zweck seiner Darstellung gewonnen haben durch eine vorausgeschickte Untersuchung über den Begriff des Genius. —

Genius ist eine angeborene Größe in Kraft der Natur. Es giebt aber noch eine andere Größe, die aus der, in dem Begriff der Freiheit liegenden unendlichen Selbstbestimmungsfähigkeit, — aus der Verwendung der empfangenen Kräfte; und daraus entspringt, wie der Mensch Hand an sich selbst legt; wiewohl auch diese nicht ganz ohne Naturanlage sein kann. Es giebt keine menschliche Größe ohne eine Anlage. Aber das Moment der Anlage, diese zufällige Gabe der Natur, welches man Genius nennt, ist nicht in jeder Größe das Wichtigste — es ist in mancher menschlichen Größe das Geringere. So sind meistens die Religiosen, besonders die Tugendhelden, mehr große Menschen. So war Socrates gewiß mehr großer Mensch, als Genie. So hat auch der Vf. der Kritik, wenn er Christus als Genius bezeichnete, nicht auf das zufällige Moment der Natur-Anlage vornehmlich das Gewicht legen wollen. — Der Vf. erklärt nun Christum als den höchsten aus der ersten und höchsten Classe der Genien. Der großen Genien, welche in der Menschheit glänzend hervorstrahlten, gebe es viele Arten. Für die erhabensten und segenbringendsten dürften wohl die der Religion gelten, in denen sich die Fülle des religiösen Lebens und göttlicher Erkenntniß geoffenbart, und die den gleichen Glauben und gleiches gottbegeistertes Wirken und Handeln in Andern entzündet. Christus soll aber derjenige sein, in welchem allein die von allen den edeln Religiosen angestrebte vollkommene Vereinigung mit Gott zu Stande gekommen, der schlechthin als Vorbild der Menschheit dastehe. — So trete denn Christus in die Reihe der Genien der Menschheit, denen die Menschheit so viel, ja ihr Bestes verdanke; wovon sich gegenwärtig eine so lebendige Anerkennung finde, daß ihnen in der jetzigen Zeit überall Monumente errichtet würden.

Der Vf. erkennt in dieser Denkmäler-Stiftung eine Erleuchtung der Zeit, die es wohl ermißt, was die Menschheit

ihren großen Genien verdanke — daß sie ihnen eigentlich Alles verdanke. Sie erscheinen gleichsam an den Knotenpunkten der Geschichte, und vermitteln einen neuen Aufschwung der Menschheit. — Mag es uns vergönnt sein, diese gegenwärtige Verehrung vergangenen Verdienstes, diesen überall angefachten Trieb, unser Vaterland mit Denkmalen des Großen aus seiner Vergangenheit zu übersäen, anders auszulegen. Eine Zeitepoche, die der Griffel der Geschichte mit feurigen Zügen in ihren Büchern festhält, schafft selbst das der Denkmale Würdige, ist einem Leben und einem Wirken hingegeben, das zu erhebender Monumente nicht denkt und nicht denken kann. Die Periode der Denkmäler-Gründung ist eine nachfolgende, im Allgemeinen die Zeit einer nicht mehr vorhandenen Größe. Das Hohe und Große, welches der Gegenstand ewiger Begeisterung, welches gleichsam das ewig junge Verlangen des menschlichen Geistes ist — es kann den Geist nicht verlassen, und wenn er es selbst nicht hervorzubringen vermag, so verehrt er es wenigstens in der Vergangenheit, und drückt seine Treue durch den Gottesdienst aus, mit dem er dem Großen, das nicht mehr ist, huldigt. Von unsrer Zeit kann man aber wohl nicht mit Unrecht sagen, daß Großes nicht in ihr geschieht. So wendet sich der eingewiegte Geist träumerisch nach der Vergangenheit, und wenn er keine Kränze erwerben kann, befriedigt er sich, zu bekränzen. — Was aber die Verehrung der großen Geister betrifft, durch welche die Menschheit fortgeschritten ist, so ist diesen Bewunderung und Verehrung zu zollen: es wird ihnen nur, was sie verdient haben, und sie zu erheben, erhebt den Menschen selbst. Allein wenn man ihnen fast göttliche Ehre erweisen und sie in eine höhere Parallele stellen will, so mag an das Nihil admirari erinnert werden, und an das Wort: Was Menschen gethan haben, können Menschen auch thun. — Nach dem Sinne des neuen Kirchenreformators sollten sich neben den vielen Kirchen Christi die vielen Monumente der Genien unsrer Nation, Lessings, Mösers, Schillers, und warum nicht auch einmal des Dr. Strauß selbst erheben; — auf die Weise, wie der

Kaiser Severus in seinem Tempel neben den Bildern Christi und Abrahams Bildsäulen des Apollo und des Orpheus aufgestellt hatte.

Was nun die vom Vf. gegebene ethisch-religiöse Vorstellung von Christo betrifft, so bietet derselbe alles auf, sie dem kirchlichen Begriff von Christo so nahe als möglich zu bringen. Er erinnert zuvörderst daran, daß es einzelne Bestrebungen gebe, worin die Menschheit das absolut Höchste wirklich erreicht habe, worüber ein Hinausgehen undenkbar sei, diejenigen also, — in den Künsten die Meister derselben, — die diese Gipfelpunkte errungen hätten, als Darstellungen jener reinen Ideen selbst anzusehen wären; — von welchen Bestrebungen er jedoch allein die Bildhauerkunst anzugeben weiß, die nach einer ziemlich allgemeinen Annahme unter den Griechen ihr Ideal erreicht hat, das zu übertreffen, oder auch nur zu erreichen, gleich undenkbar ist. Bei der Religion, bei dem Bestreben des Menschen nach einer vollkommnen Vereinigung mit Gott, finde dasselbe Verhältniß statt. In Christo stelle sich dieses höchste allgemeine Ziel menschlichen Strebens, die Einheit mit Gott, als errungen dar. Es sei auch nicht anzunehmen, daß dieses in Christo dargestellte Urbild jemals von Jemand übertroffen, oder zum zweiten Mal erreicht werde. Denn in Beziehung auf die Idee selbst, so sei diese bestimmt und klar, und kein höherer Gipfel denkbar. Was aber eine wiederholte Darstellung desselben betreffe, so würde diese doch immer nur möglich sein, gestützt auf das Urbild. Die frischeste, kräftigste, also eigentlichste Darstellung derselben würde demnach in Christo bleiben. Der Vf. unterläßt nicht, sich hiebei den wichtigen Einwurf zu machen, daß für die Darstellung des religiösen Ideals sich die religiöse Gesinnung mit der erleuchteten religiösen Einsicht, mit dem geläuterten Gottesbegriff vereinigen müsse, welcher letztere nie als abgeschlossen, sondern nur im Fortschritt der Zeit, und im Verein mit der Gesammt-Ausbildung der Menschheit, als sich immer mehr verklärend, gedacht werden könne. Er achtet aber diese gleichsam theoretische Seite im Ideal für das Untergeord-

nete und Unwesentliche. — Wie nun der Meister der Bildhauerkunst unsrer Tage und späterer Zeiten nur im Geiste und in der Idee des Phidias und Praxiteles wirken könne, wie er nur in und mit ihnen wirken könne, so müsse bei der religiösen Erhebung des Menschen das Bild dessen gegenwärtig sein, bei dem diese Erhebung zu der vollkommnen Vereinigung mit Gott gelangte. In diesem Zusammenhange gelingt es dem Verf. in der That, die Phrase auszubeuten, auf die sein Bestreben stand: Also keine Frömmigkeit ohne Christum! — Wir wären wohl veranlaßt, hiebei zu fragen, ob die vollkommne Vereinigung mit Gott nicht den Begriff des vollkommnen Menschen constituire, und ob das Prädicat vollkommen sich mit dem Begriff Mensch vereinige? Wir wollen aber nur geltend machen, daß der Musterbegriff in Beziehung der Vereinigung des Menschen mit Gott nur in dem Begriffe des Logos, der Gottmenschheit liege, der für alle Zeiten schlechthin gelte, indem auch das, was wir oben das Theoretische in diesem Ideal nannten, welches als im Aufsteigen der Menschheit sich immer vollkommner ausbildend gedacht werden muß, hier schon gleichsam seinen Ruhepunkt findet, in dem es sein Absolutes erreicht, da Gott die Wahrheit selbst ist. — Der Vf. würde consequenter im Geiste seines Systems verfahren haben, wenn er die Person Christi, da er sie in ihrem kirchlichen Begriffe durchaus nicht mit der Religion zu verknüpfen wußte, ganz hätte fallen lassen, und sich einzig zum Aufbau der christlichen Religionswahrheit, die er selbst doch als ewige, unverbrüchliche Wahrheit anerkennt, und die Art und Weise, wie er sie darstellt, nur als das Aeußere betreffend, bezeichnet, in einer andern, als der christlich kirchlichen, historischen Weise — denn von der Möglichkeit dieser Ausführung hängt alles ab — gewendet hätte. Wie sehr nämlich die Person Christi, Christus nur als Mensch gefaßt, auch gesteigert werde, bei Lostrennung von der göttlichen Persönlichkeit kann sie mit dem Christenthum in keine wesentliche Verbindung gesetzt werden.

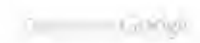
Nachdem wir nun die Schwäche der neuen Christologie noch mehr von Seite ihres positiven Inhalts, als früher von Seite der Hauptargumente ihrer Kritik ins Licht gesetzt haben, schließen wir unsre Erwägung dieses großen Gegenstandes des Zeit-Interesses mit folgender Betrachtung:

Der neue Versuch einer Reformation der christlichen Lehre hat einmal eine welthistorische Bedeutung gewonnen; — sei es, daß ein so folgenreiches Ereigniß auf einen rühmlichen Freimuth des Urhebers zurückzuführen ist, der es für ehrenwerth hielt, gerade und offen den innern Gedanken seiner Brust herauszusagen — und warum sollten wir dies nicht glauben? — sei es, daß die volle Ueberlegung der Folgen fehlte, die seine Verkündigung solcher, mit der durch Staat und Kirche vertretenen Ansicht seiner Zeit streitenden Grundsätze für seine Person, und in den Verhältnissen einer, auf der Grundlage christlicher Denkweise ruhenden Gesellschaft hatte; — sei es, daß eine bloße Ungehörigkeit in anscheinend zufälliger Weise eine große Wirkung in der Weltgeschichte hervorbringen konnte, wie sich davon Beispiele finden, wenn die Zeit für irgend eine große Umgestaltung reif ist. Eine Ungehörigkeit kann sicher nicht an dem Werk geläugnet werden, nämlich, daß nicht vor dem gänzlichen Schiffbruch, den der Verf. das Christenthum erleiden ließ, der von ihm selbst anerkannte geistige Kern desselben, der nach dem allgemeinen Begriff mit dem historischen Christenthum unzertrennlich zusammenhing, sicher ans Ufer gebracht war. *)

Erst wenn dieser klar und baar, so daß jedes fromme Gemüth in ihm den Gegenstand seiner Verehrung wieder erkennen konnte, hingestellt war, hätte es sich gehört, etwa ein altes Gebäude zusammensinken zu lassen. —

Ueberhaupt endet mit dem Negativen die Mission des Dr.

*) Wie sehr ist dieses durch die neuesten blutigen Züricher Händel bestätigt worden, in denen ohne die religiösen Motive die Erbitterung nicht bis zu einem so hohen Grade gesteigert worden wäre.



Strauß. Was dem positiven Wiederaufbau zu wirken und auszuführen auferlegt ist, verlangt Kräfte ganz anderer Art, als zu dem Geschäft der Kritik, das der Verf. nicht ohne Beruf geübt hat, erforderlich sind. — Sollte die wissenschaftliche Bedeutung des Mannes auf dem Gebiete der Theologie entsprechend bezeichnet werden, so sind seine Bemühungen und seine Verdienste denen des Mephistopheles nicht unähnlich, nach dem Begriff dieser Figur, wie ihn die neuere Poesie als einen keinesweges bösen Geist, sondern als einen, durch Verneinung des sich in mangelhafter Gestalt gebenden Guten, das Gute selbst fördernden Geist gefaßt hat. Daher der störende, Aergerniß gebende Charakter der Kritik. Denn das Aergerniß entspringt, wenn das für heilig oder würdig Gehaltene wegen Aeußerlichkeiten in seinem Wesen angegriffen wird. Daher denn auch ihre Eigenschaft, daß man die Augen nicht verschließen kann vor ihrer mannigfachen Wahrheit.

Sonach ist denn diese neue Bewegung auf dem Gebiete der Religions-Wissenschaft mit Achtung, und keinesweges mit Verketzerung aufzunehmen. Woher auch die Verketzerung? Sind wir es nicht selbst, ist es nicht der Geist der Zeit, aus dem diese Denkweise entsprungen ist? — In der Theologie lagen die großen Mängel, welche die Gesellschaft der Kirche entfremdeten, die längst hätten anerkannt, und an deren Ueberwindung hätte gearbeitet werden müssen; wofür nun als strenge Nemesis die neue Kritik des Lebens Jesu ihr das Medusenhaupt entgegenhält, und sie nöthigt, aus ihrer Sicherheit zu erwachen. — Eine neue Epoche der Religionswissenschaft kündigt sich mit ihr an, in der, wenn erst die endlose Menge sich immerfort aus einander entwickelnder Aufgaben wird gelöst sein, einem ganz neuen Erstehen der christlichen Religion entgegenzusehen ist — einem Erstehen derselben — daß wir es bezeichnen — im Begriff; in der das Christenthum nicht mehr, wie bisher, einer gläubigen Gemeinde eignen, sondern, da der Glaube zur Einsicht gebracht wäre, zum Gemeingut der ganzen denkenden Menschheit würde gemacht werden können. — So wollen wir denn in jener Erscheinung ein Werk derjenigen höhern Leitung der

Dinge anerkennen, welche durch den Wechsel aller Zeiten die christliche Kirche sich immer mehr befestigen, ausbreiten, sieghaft zu machen auf der Erde, gesorgt hat. *)

---

*) In dem früheren Aufsatze des Herrn Professor Erichson Bd. III. Heft 1. sind nachstehende sinnstörende Druckfehler noch nachträglich zu verbessern:

S. 56. Z. 8. v. oben lies: statt schon man — man schon.
S. 56. Z. 10. v. unten lies: statt gefälligen — zufälligen.
S. 64. Z. 16. v. oben lies: statt Vernunft — Verfasser.
S. 64. Z. 1. v. unten lies: statt in — und.
S. 68. Z. 15. v. oben lies: statt mußten — müßte.

Zur spekulativen Theologie.

Zweiter Artikel. *)

Vom

Herausgeber.

Begriff der Metaphysik.

1.

Die spekulative Theologie — in dem bestimmten Sinne hier gebraucht, nach welchem sie im Systeme des Verfassers einen besondern Theil der Metaphysik und zwar die Lehre vom absoluten Geiste bezeichnet, — hat in sich einleitend zuerst an den allgemeinen Standpunkt zu erinnern, aus welchem sie im gesammten Systeme der Philosophie hervorgeht. Sodann, da sie Theil der Metaphysik, die Ontologie der ihr vorangehende frühere Abschnitt ist, muß das eigenthümliche Problem, in welches die Ontologie sich abschließend ausläuft, und dessen Lösung abermals eine über diese hinausgreifende Wissenschaft nothwendig macht, aus der ersten hervorgearbeitet werden. Zwar ist dies geschehen am Schlusse der Ontologie **), und wir wüßten dieser Darstellung hier nichts wesentlich Berichtigendes hinzuzufügen; dennoch dürfen wir hoffen, durch die gesonderte Fassung dieser Fragen ihnen für das Ganze des Systemes größere Klarheit und Bündigkeit zu geben, als es bisher geschehen, und so manche Ungewißheit gleich vom Anfange her völlig abzuschneiden.

---

*) Vgl. Erster Artikel Bd. IV. H. 2. S. 194. 95.

**) Grundzüge zum Systeme der Philosophie; zweite Abtheilung: die Ontologie. Heidelberg 1836. §. 300 ff. S. 518. ff.

2.

Ebenso muß der Standpunkt für die Metaphysik überhaupt, ihr Begriff und ihre Aufgabe, durch die vorausgehende Erkenntnißlehre begründet sein. Darüber jedoch ist hier ausführlichere Rechenschaft zu geben, indem unser System in diesem Punkte eine Modifikation, zugleich, wie wir hoffen, eine Vertiefung und Befestigung erfahren hat, welche nicht ohne entscheidende Folge für den gesammten Charakter desselben, so wie für sein Verhältniß zu den gleichzeitigen Philosophieen geblieben sein möchte. In Bezug auf letztere besonders bitten wir den Leser, den Inhalt der in gegenwärtiger Zeitschrift erschienenen Aufsätze: über das Verhältniß des Form- und Realprincipes (II. Bd. S. 21—108.), über alte Schule und neue Systeme (II. Bd. S. 230—88.) und: „über das Princip der philosophischen Methode" (IV. Bd. S. 30—73.) sich vollständig aneignen zu wollen, indem hier unabhängig von diesen historischen Beziehungen der rein philosophische Zusammenhang dargelegt werden soll.

3.

Das Unzureichende der Erkenntnißlehre in ihrer ersten Gestalt in Betreff dessen, wie sie sich den Uebergang zur Metaphysik bahnen wollte, bestand darin, daß, indem in ihr das erkennende Ich, als endliches, an der Dialektik dieser Endlichkeit über sich hinausgetrieben wird, und die eigene Selbstständigkeit negirend allein im Absoluten seinen Grund und Halt zu gewinnen vermag, bei diesem Zurückschreiten in sein Princip eben nur von dem subjektiven Momente des Erkennens und Bewußtseins, nicht von der Einheit des Subjektiven mit dem Objektiven, worin jenes doch allein erst seinen Charakter als Erkennen hat, zu dem Grunde dieser Einheit aufgestiegen worden ist. Nicht das nämlich ist unmittelbar das Interesse, daß das erkennende Ich endliches, seinen Grund nicht in sich selbst habendes sei, sondern daß es, als erkennendes, schlechthin Eins sein müsse mit dem Erkannten, der Objektivität. Damit

wird andererseits zugleich der wahren Aufgabe einer Erkenntnißlehre nicht Genüge gethan; das eigentliche Problem des Erkennens bleibt ungelöst, welches nur im Begriffe jener Einheit von Subjekt und Objekt seine Lösung finden kann. Indem aber solchergestalt die erste philosophische Wissenschaft noch nicht zu ihrem rechten Abschluß gekommen, konnte sie auch der zweiten, aus ihr hervorgehenden Wissenschaft, der Metaphysik, ihren Begriff und ihre Aufgabe nicht in rechter Schärfe und Eigenthümlichkeit überliefern.

Zugleich mußte durch diese Wendung dem Systeme der Schein aufgedrückt bleiben, daß es den Standpunkt des bloß subjektiven Bewußtseins nicht verlasse, daß es überhaupt das Vernünftige und die Idee nur in der subjektiven Form, als Bewußtsein, kenne oder anerkennen wolle. Während sich damit jedoch der übrige Inhalt der Erkenntnißlehre und des Systemes überhaupt unverträglich erwies; konnte es nicht fehlen, daß diese Discrepanz bei den Beurtheilern desselben eine sehr verschiedene Deutung fand: die treffendste Bezeichnung war wohl die, in der Erkenntnißtheorie eine der Jacobischen verwandte Lehre von der unmittelbaren Immanenz des Absoluten, Göttlichen, im menschlichen Geiste zu finden. Eine weitere Folge davon war, sie als die noch nicht vollständige Ueberwindung des pantheistischen Princips zu bezeichnen, sofern auf sie und ihren Abschluß die Metaphysik gegründet werden sollte; (was daher auf Jacobi selbst keine Anwendung leidet, indem dieser die Möglichkeit einer Metaphysik, eines wissenschaftlichen Erkennens Gottes in Abrede stellt.) Gleichwohl durfte der Verfasser in letzterer Beziehung vielleicht mit Grund für sich aufführen, daß es innerhalb der Erkenntnißlehre noch nicht der Ort sein könne, den Begriff des Absoluten über jene Allgemeinbestimmungen zu erheben, aus denen für sich der Streit über Pantheistisches oder Nichtpantheistisches noch gar nicht entschieden werden kann. Dennoch ging auch diese Kritik auf die Hauptungenüge der Erkenntnißlehre zurück, das endlich-subjektive Ich für sich selbst im Absoluten begründen zu wollen, während es wahrhaft nur im allgemeinen Weltzu-

sammenhange, in der Totalität des Subjekt-Objektiven, selber begriffen, somit auch richtig begründet werden kann. Von jener Seite hat Weiße (Heidelberg. Jahrbb. November 1834. S. 1098.), in der letztern Beziehung Sengler („über das Wesen und die Bedeutung der spekul. Philos. und Theologie"; 1837. S. 343—378.) meine Erkenntnißlehre beurtheilt und dadurch zum weitern Fortschritt genöthigt. Schallers Polemik („Philosophie unserer Zeit" 1837. S. 107—28.), die sich ausschließlich an den negativen Vorwurf des Verharrens im Subjektiven hält, brachte weniger Belehrung, so scharfsinnig in dieser Deutung und mit so operosem Eingehen ins Einzelne sie abgefaßt ist: wer von der bloßen Negation ausgeht, wird immer finden, daß er bei Widersprüchen endet, und zwar bei desto gewaltsamern, je genauer er es mit dem Aeusserlichen einzelner Stellen nimmt. Eine bloß gegnerische Beurtheilung in Dingen, wo die Bedeutung des Einzelnen nur im klargefaßten Sinne des Ganzen gefunden werden kann, endet, wie so viele polemische Proben zu allen Zeiten gezeigt haben, unvermeidlich in der Konsequenz des Widersinnes.

4.

Das wahrhafte, vollgewichtige Problem, das uns in der allgemeinen Wirklichkeit des Erkennens, wie in jedem einzelnen Akte desselben zu lösen vorliegt, und dessen Lösung allein auch richtig die Metaphysik einleiten kann, wäre vielmehr so auszudrücken: wie alles Sein, lediglich als solches, dem Erkennen durchdringbar, wenigstens der Möglichkeit nach ihm zugänglich sei? Was da ist, wird durch dieß bloße Sein schon ein Erkennbares, trägt unmittelbar die Bedingungen der Rationalität und des Eingehens in die Erkenntnißformen. Woher kommt ihm der Charakter solcher Erkenntnißhaftigkeit? — Eben so umgekehrt ist das Erkennen in allen Theilen und Stufen, vom Sinnenempfinden, Anschauen und Vorstellen an bis zum denkenden Bewußtsein der Allgemeinwahrheiten, ein objektives, mit Sein erfülltes. Woher also wiederum diesem die Macht der Objektivität?

— So ist es nicht bloßer Parallelismus zwischen Erkennen und Sein, sondern ein wechselseitiges in einander Eingehen beider, ein Sichfortsetzen des Einen ins Andere: das als wahr Erkannte (Gefolgerte) muß auch schlechthin wirklich sein, weil Wahrheit Wirklichkeit ist, und alles Wirkliche ist dem eindringenden Lichte des Erkennens aufgeschlossen, ein der Erkennbarkeit (Vernunft) schlechthin und durchaus Gemäßes, weil Wirklichkeit Wahrheit muß werden können. (Dieselbe mathematische Berechnung einer Curve im Weltenraume aus ihren gegebenen Elementen, welche den Astronomen die Wiederkehr eines Kometen zu einer bestimmten Zeit voraussagen läßt, vollzieht sich objektiv in der Bahn des Weltkörpers selbst, indem er wirklich sodann wieder erscheint.) — Was ist daher endlich der Grund jener innern Einheit von Erkennen und Sein, von Wahrheit und Wirklichkeit? —

Dies ist zugleich das eigentlich erste, charakteristisch philosophische Problem, welches dem Geiste irgend einmal mit überraschender Gewalt aufgehen muß, um ihn in's eigenthümliche Gebiet des Spekulativen eintreten zu lassen. Das Erstaunen muß ihn ergreifen, über die räthselhafte Macht des eignen Bewußtseins. Dies ist jedoch nur möglich, wenn er am Erforschen des Fremden, Objektiven gesättigt und erstarkt, diesen untersuchenden Trieb endlich gegen sich selber zurückwendet, und sich von Erkenntniß des Andern zum Selbsterkennen erhebt. Mit diesem Schritte beginnt erst Philosophie, und, was sie auch übrigens noch gewinnen möge, es wird nur dadurch zum philosophischen Gehalte, daß es sich durch diese erste Selbstbegründung der philosophischen Gewißheit vermittelt hat.

5.

Die allgemeinste und nächste Lösung dieses Problems hat sich nun daran ergeben, daß die innere, die Wesensgleichheit von Sein und Erkennen, von Natürlichem und Geistigem, erkannt worden ist: kurz, die Lehre von der Identität des Subjektiven und Objektiven, der Standpunkt des Identitätssystemes

ist es, der für jene Frage die vollgültige Antwort im Ganzen seiner Weltansicht bereit hat. Zugleich ist darin das Summarische der gegenwärtig erreichten spekulativen Gesammtbildung ausgesprochen, dasjenige, worüber die Philosophie — wir dürfen wohl sagen, allein bis jetzt — mit sich ins Reine gekommen und zu bleibender Gewißheit gelangt ist. Die wissenschaftliche Ausführung davon ist eben die bisherige, Schelling-Hegelsche Philosophie. Es ist die entscheidende Erkenntnißthat des durch Schelling begründeten, durch Hegel ausgeführten absoluten Idealismus gewesen, nachzuweisen, wie alles Sein (die „Natur") an sich selbst schon ein vernünftiges, rationelles, der objektive Begriff sei, deßhalb aber auch dem Wissen durchdringlich und erkennbar werde, weil es seiner innern Beschaffenheit nach begriffsmäßig, dem Wissen zubereitet ist. Die subjektive Vernunft, näher das Erkennen, ist lediglich das im Menschen ins Bewußtsein getretene Gesetz der Natur: wahrhaft apriori oder aus sich selber erkennt er sie daher in ihrer Gesetzlichkeit, weil die seinige und ihrige ihrem Wesen nach dieselbe, das Eine Gesetz der Vernunft ist. — Hier ist jenes Problem des Erkennens wirklich, d. h. auf völlig durchgreifende Weise gelöst; es beantwortet sich von selbst durch die allgemeine Weltansicht, in die es aufgenommen wird. Die universelle Vernunft, die Alles ist, wird im Menschen und in seinen Erkenntnißakten sich selber aufgeschlossen, die (potentiale) Wißbarkeit oder Rationalität, die in Allem liegt, der objektive Begriff, gelangt in ihm zum subjektiven Wissen seiner selbst; hiermit ist zugleich der Ursprung aller Wissenschaft, und die Möglichkeit einer höchsten, allumfassenden, der Philosophie, gefunden. Aber schon hier zeigt sich, was im weitern Verlaufe noch schärfer hervortreten wird, daß mit diesem Gesammtresultate gegenwärtiger Spekulation der Bereich des eigentlich Metaphysischen noch nicht berührt ist; wir stehen mit jenem ganzen Erkenntnißprincipe noch in Mitten völlig vorausorientirender Untersuchungen über die Einheit des Subjektiven und Objektiven, über das Band von Sein und Wissen,

und die damit zusammenhangende Frage nach der Möglichkeit der Philosophie. Und selbst das Hegelsche System, während es seinem historischen Grunde nach die weitere Ausführung ist der in der Schellingschen Philosophie begründeten Lehre von der Natur oder dem Sein, als der objektiv gewordenen Vernunft, gewinnt merkwürdiger Weise an seinem eigenen Schlusse und Resultate nur die Lösung jener erkenntnißtheoretischen Frage. Die Idee der Philosophie, die Nachweisung ihrer Möglichkeit, der Möglichkeit eines absoluten Wissens, ist eben dies Resultat, das, wie hoch man es auch in dem sonstigen Ertrage seines philosophischen Inhalts stelle, doch nur als vorbereitend für die Metaphysik in ihrem eigentlichen Sinne angesehen werden kann. Es ist bestimmt auszusprechen, daß es entweder gar keine Metaphysik — nur spekulatives Weltwissen (Weltweisheit) giebt, worin jenes berühmte System wohl als die reifste Frucht der bisherigen philosophischen Bildung anzusprechen wäre: — oder die Metaphysik muß jenseits dieses ganzen Bereiches fallen, jenes Resultat und seinen Gesammtstandpunkt wiederum zu ihrer Voraussetzung machen, d. h. sie muß darin ein neues, von ihr selber zu lösendes Problem finden. — Erwägen wir nun den Schluß des Hegelschen Systems, so hält er sich durchaus nur in den Gränzen jener für die Metaphysik vorbereitenden Einsichten: die Idee der Philosophie zeigt sich als Resultat und Gipfel des ganzen weltwissenden Processes; so erklärt und erhärtet sie nun die rückwärts liegende Thatsache ihres Weltbegreifens durch den eigenen Begriff und die Nachweisung ihrer Möglichkeit: in ihr begreift eben die Weltvernunft sich auf das Vollständigste, erhebt ihre Objektivität völlig ins Subjektive. Gilt es aber die Frage nach dem Grunde dieser Weltvernunft selber, welche Frage ja eben die charakteristisch metaphysische ist; so findet sich, daß diese sammt Allem, was damit in Verbindung steht, im Systeme unberührt bleibt, daß dieser ganze Standpunkt vielmehr ihm ein jenseitiger ist. Der Schluß des Hegelschen Systemes läuft aus in den Begriff der Philosophie, als der sich denkenden Idee, der sich wissenden Wahrheit (Encyklopädie der phil. Wissenschaften

3te Aufl. §. 574., verglichen mit §. 236.), in dem Sinne, daß sie die vollendete, zur Encyklopädie des Weltbegreifens gediehene Philosophie, „die im concreten unendlichen Weltinhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte logische Allgemeinheit ist.“ Sie selbst aber ist nur dadurch möglich, daß sich einestheils die Natur als objektive Vernunft erwiesen hat, andrerseits eben der Geist, bestimmter das subjektive Erkennen (§. 576.), indem es vorerst ihr gegenübersteht, ferner jedoch wirklich erkennend sich mit ihr durchdringt, und „sie solcherstalt mit dem Logischen“ (mit der Weltvernunft in ihrer abstrakten, rein gedankenmäßigen Form) „zusammenschließt.“ Dieser Gegensatz wird daher vermittelt im dritten Schlusse, aus dessen Realisation die Philosophie hervorgeht, — dem Schlusse der Wahrheit (§. 577.): das Sich-Urtheilen der Idee in die beiden Erscheinungen der Natur und des subjektiven Erkennens bestimmt dieselben als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, worin nun in absoluter Wechseldurchdringung beider Gegensätze, die Natur der Sache, der Begriff, sich fortbewegt und entwickelt, diese Bewegung aber eben so sehr die Thätigkeit des Erkennens ist, worin „die ewige, an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und genießt“ (S. 599.). Das erkenntnißtheoretische Problem, welches dieser Begriff der Philosophie löst, wie er das Logische und die Lehre von der Natur und dem subjektiven Geiste hinter sich hat, setzt sich solchergestalt, ohne hinreichend aufgewiesene Berechtigung; — (denn wir haben in diesem ganzen Systeme den Standpunkt des Weltwissens erweislich nicht verlassen;) — in das theosophische Resultat um, daß der absolute Geist oder Gott selber der in der Philosophie völlig sich erkennende, „die Vernunft sei, welche in ihr sich alles Seins bewußt ist.“

Hat nun dieser Fundamentalirrthum der gegenwärtigen Philosophie seine Entwirrung erhalten; so kann nicht zweifelhaft sein, welcher nächste Schritt für die Spekulation zu thun bleibe. Es ist entweder der positive, von hier aus, und durch den schon gewonnenen Standpunkt vermittelt, eine Metaphysik als

Gotteslehre zu realisiren, oder der negative, die Anmaßung jenes Irrthums aufzudecken, und nachzuweisen, — welcher Erweis freilich eine ähnliche Gründlichkeit und Kraft, wie das frühere Kantische Unternehmen, voraussetzen würde, — daß eine Metaphysik in ihrer eigentlichen, specifischen Wortbedeutung unmöglich sei. Wir sind uns des Vermögens und der Berechtigung bewußt, den ersten Weg einzuschlagen, worüber ausreichende Rechenschaft abzulegen, Zweck dieses Aufsatzes ist. Aber damit treten auch die übrigen Probleme wieder hervor, die abermals, wie dort, aus dem Ganzen der Weltansicht erledigt werden müssen. Läßt sich nämlich das Bekenntniß nicht mehr zurückdrängen, daß die spekulative Bildung der Gegenwart im Einzelnen, mehr noch die ideellen Bedürfnisse des Geistes entschieden und unwiederbringlich hinaus geschritten sind über die Weltansicht, welcher jener Hegelsche Standpunkt zufällt: so verhält es sich doch anders, wenn wir nach dem spekulativen Gesammtprincip fragen, aus welchem jene einzelnen rhapsodischen Bildungsansätze sich zu einer umfassend begründeten neuen Weltansicht gestalten wollen. Hierüber herrscht bis jetzt weder Uebereinstimmung, noch durchgängige Klarheit, indem alle besondern Aufgaben der Spekulation darin von Neuem aufstehen und eine andere Lösung erwarten müssen, aber wieder nur aus dem Mittelpunkte einer gemeinsamen Ansicht und Grundkonsequenz.

Den Beweis ihrer Nothwendigkeit in Bezug auf das zunächst vorausgehende (Hegelsche) System muß unsere Lehre daher in der doppelten Hinsicht führen: daß sie das Resultat desselben in seiner bestimmten Begränzung ebenso wahr behält, als sie es doch, zum höchsten und absoluten, d. h. zum Alles erklärenden Standpunkte gemacht, als falsch und ungenügend aufweist. Und hierin zugleich wird sodann der Grund der weitern Ungenüge sich finden, welche die specielle Polemik an ihm nachgewiesen hat. Mit Einem Worte, wie wir dies schon früher ausdrückten: was im Hegelschen Systeme, was auf dem gemeinsamen Standpunkte, den auch das frühere Schellingsche mit ihm theilt, Resultat und Abschluß war, davon muß nachge-

wiesen werden, daß es selbst wieder ein neues Problem in sich berge.

6.

Aber wir haben mit jener allgemeinen Auskunft, welche die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens löste (5.), doch eigentlich nur die Universalthatsache der innern Einheit von Natur und Geist zum spekulativen Ausdrucke, zum Begriff erhoben. Die Natur ist begriffen worden, was sie ist, als die objektive Vernunft, der Geist, als die zu sich selbst sich vermittelnde Natur; sie sind begriffen worden in diesem ihrem Verhältnisse; das Daß derselben, aber keineswegs damit schon der Grund dieser Wechselbeziehung ist erklärt: mit Nichten ist erklärt, wie die Natur (das Universum) in ihren Bethätigungen diese immanente Vernünftigkeit zeigen, sich in ihrer blinden Wirksamkeit dennoch einem bewußtvoll Absichtlichen gleichartig bewähren könne, indem „blinde" Vernunft, „objektiver" Begriff u. s. w. an sich selbst eben Räthsel, Unbegreiflichkeit, Widerspruch in sich schließt.

7.

So ist zwar nach Rückwärts, nach der Seite der ersten Frage, von der wir herkamen, die volle Lösung gefunden: Natur und erkennender Geist gehen darum unablässig in einander ein, weil sie an sich oder nach dem in ihnen sich verwirklichenden Princip, nicht zwieträchtig oder entgegengesetzt, sondern Eins sind. Daß zugleich, aus dem Begriffe dieser Welteinheit im Weltgeiste, eine Philosophie der Natur und des endlichen Geistes hervorgehen könne, ist gleichfalls leicht zu ersehen, und wir müssen die vorausgehenden Systeme eben als vom Standpunkte einer solchen Weltwissenschaft aus entworfen erklären. —

Aber nach Oben hin, oder diese Lösung für sich selber betrachtet, liegt in ihr ein neues Problem, welches bisher weder gründlich erwogen, noch viel weniger gelöst worden ist. Und Beides macht den Uebergang in den neuen Standpunkt

und dessen Philosophie aus. Zugleich wird dadurch allein thatsächlich über den Schelling-Hegelschen Standpunkt hinausgeschritten, indem nach dem oben angegebenen Kriterium solchen Fortschreitens (5.) das Resultat desselben ebenso bestätigt, als doch durch eine in ihm selber liegende Nothwendigkeit über sich hinweggeführt wird. — Jenes im Objektiven der Natur vernünftig wirksame, aber blindvernünftige Princip, welches uns der Erklärungsgrund wurde ihrer Einheit mit dem erkennenden Geiste, und welches daher als das in Beiden gemeinsam Gegenwärtige, in Bezug auf die Natur und den Geist, jedes für sich gefaßt, allerdings als ein relativ Absolutes gedacht werden mußte; nun deßhalb doch für das Absolute schlechthin, für Gott, zu halten, dies ist, auch formell betrachtet, eine übereilte, unberechtigte Annahme. Die weitere Aufgabe schließt sich hier an, ob in diesem Begriffe des Absoluten nicht ebenso der Widerspruch einer ungenügenden Abstraktion liege, wie wenn versucht wird, das Problem der Schöpfung aus dem Begriffe einer absoluten, in der Sphäre der Ausdehnung und des Denkens gleichmäßig sich verwirklichenden Substanz oder aus dem einer Weltseele zu lösen. Allerdings ist es auch hier der Geist, der sich unendlich objektivirt: indem er jedoch in seiner unmittelbaren Objektivität, in der Natur, an Nothwendigkeit und Bewußtlosigkeit gebunden, sich erweist, und so eben zur Natur, zum Blindoperirenden wird; ist hierbei die Frage gar nicht zu umgehen, wie und warum er in seiner Unmittelbarkeit das schlechthin sich Ungleiche und Unangemessene zu sein vermöge, was überhaupt ihm diesen seltsamen Gegensatz mit sich selber auferlege? Es müßte nach der wahren Schätzung vielmehr als das Erstaunenswertheste und Räthselhafteste erscheinen, wie der Geist, einmal als der Urgrund und das Wirksame in Allem erkannt, in seiner Unmittelbarkeit doch ins Bewußtlose und in Nothwendigkeit versenkt, somit seinem wahren Begriffe durchaus zuwider, als Natur erfunden zu werden vermöge.

So müssen wir es eine der tiefsten und vorausgreifendsten Anschauungen Hegels nennen, daß, indem er die Idee, den

an und für sich freien, sich selber unendliche Wirklichkeit gebenden Begriff zum Grunde alles Wirklichen machte, ihm doch die Kühnheit blieb, vor der ungeheuern Paradoxie des nächsten Schrittes nicht zurückzuschrecken, und die Natur als den unaufgelösten Widerspruch, den Abfall der Idee von sich selbst, als die schlechthin ihr unangemessene Existenz zu bezeichnen. Aber hier drängt sich gerade die vollwichtige Frage dazwischen: — Kann die solcher Weise als absolut bezeichnete Idee in der That das wahrhaft Absolute sein, wenn deren unmittelbare Existenz sich als der Widerspruch mit sich verräth? Oder, falls dies dennoch behauptet werden müßte, einer Erklärung, der weitern Aufweisung eines Grundes für diese Unmittelbarkeit bedürfte es jedenfalls in diesem Zusammenhange. — Ueberhaupt; wollt Ihr den Idealismus vollenden, soll Euch der Geist, der Begriff, alles Wirkliche sein: wohlan, so habt Ihr vor allen Dingen zu erklären, wie sein Gegensatz, ein Natürliches, an sich nur möglich sei? Die Betrachtung läßt sich gar nicht zurückdrängen, daß für ein idealistisches System, — und alle eigentlich spekulative, nicht bloß reflektirende Philosophie der gegenwärtigen Zeit ist Idealismus — nicht die Existenz des kreatürlichen Geistes, vielmehr die Existenz eines Nichtgeistigen, einer in äusserlich massenhafter Unendlichkeit sich ausdehnenden, in Getrenntheit und Ausschließung bestehenden, bewußtlosen Welt, das eigentlich Unerwartete und Räthselhafte sei. Der gewöhnliche Hegelsche Satz: die Natur sei, als das Negative des Geistes, das nothwendig für seine Selbstvermittelung ihm Vorauszusetzende, ist — auch von dem Speciellen seiner Durchführung abgesehen, — für diese Frage darum völlig unausreichend, und lediglich dem Zugeständniß einer nicht weiter zu erklärenden, sondern eben nur hinzunehmenden absoluten Fakticität der Natur gleich zu achten, weil es sich hierbei ja gerade darum handeln müßte, nachzuweisen, warum der Geist eine solche Vermittlung nöthig habe, warum es zu seiner Selbstvermittlung eines so ungeheuern Apparates bewußtloser Naturstufen bedürfe. — Mögen Einzelne geneigt sein, diese Frage für unbeantwortlich zu erklären vom menschlichen

Standpunkte — eine Ausflucht, die Hegel ausdrücklich nicht zu Gute kommt; — wollen wir einräumen, daß allerdings noch ein langer Weg sein möge von unserer gegenwärtigen Metaphysik bis zur wissenschaftlichen Lösung dieses Problems: nur so viel erkennt man, und muß man zugeben, daß die Fortbildung der gegenwärtigen Spekulation geradezu erfordere, wenigstens der Frage selbst in ihrer Bestimmtheit sich bewußt zu werden; sei es auch nur, um die Lücken unserer bisherigen Metaphysik aufzudecken, und ihre gänzliche Ohnmacht, das eigentlich Wirkliche zu erklären; sie zum Geständniß zu zwingen, daß sie, die sich vollendet wähnte, in den ersten, noch unsichern Anfängen der Orientirung, in dem ersten Feststellen der Fragen und Principien begriffen sei. Hierin denkt nun gerade unsere Metaphysik einzugreifen; und sie kann sich um so weniger diesen Aufgaben entziehen, je mehr sie sich bewußt ist, schon in ihrem ersten Theil, der Ontologie, das idealistische Princip weiter geführt zu haben, als dies in Hegels Logik geschehen ist.

Ueberhaupt aber und von unsern eigenen Bestrebungen abgesehen: — soll das Hegelsche System, nach seinem wahrhaften Gedankengehalte und dem unstreitig durch dasselbe gewonnenen Hauptergebniß, auch in Hinsicht seines allgemein wissenschaftlichen Zusammenhanges weiter geführt werden; soll die wahrhaft spekulative Folgerichtigkeit der Fortbildung, von der so mancherlei zur Rede gekommen, bewahrt bleiben: so kann nur daran gegangen werden, die so kundbar gewordene Lücke zwischen Logik und Naturphilosophie, diese nach ihrer eigentlichen Tiefe und Bedeutung noch gar nicht ermessene Kluft auszufüllen, ohne Zweifel durch eine umgestaltete und erweiterte Metaphysik, freilich auf die Gefahr hin, den Hegelschen Begriff der Natur selber zu einem andern, wenigstens zu einem wesentlich modificirten, werden zu sehen. —

Die bezeichnete Lücke der Hegelschen Lehre tritt nun auch in formeller Hinsicht, an der völlig ungenügenden dialektischen Ausführung jenes Ueberganges vom Logischen zur Naturphilo-

sophie deutlich genug hervor. Wir wählen dafür die letzte ausgeführteste Darstellung derselben (in der dritten Ausg. der Encykl. der phil. Wissenschaften: „die Idee" §. 213—244., wo es höchst lehrreich ist, die später dazu gekommenen Veränderungen und Zusätze mit der frühern Darstellung in der ersten Ausgabe zu vergleichen). Es zeigt sich darin das eigene Bewußtsein von der Härte und Gewaltsamkeit jenes ungeheuern Gedankensprunges, vom Begriffe der absoluten, ihrem Gegenstande immanenten Methode, in welche die Logik ausläuft, „als die Seele und den Begriff ihres Inhalts" (Encykl. erste Ausg. §. 189.), — wodurch der Unterschied von Form oder Methode und Inhalt, in der zum Fürsichsein erhobenen Idee eben von selbst verschwunden sei (§. 190.), — kurz von diesen lediglich erkenntnißtheoretischen Betrachtungen unmittelbar überzugehen zum Begriffe der Natur, als der unendlichen Wirklichkeit der „spekulativen" — weil für sich gewordenen — Idee, welche nun in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihres ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee, als ihren Widerschein, — sich als Natur frei aus sich zu entlassen (§. 191.). Diese letztere Wendung, welche durchaus keine gründlichere Exposition enthält, als welche schon der Schluß der Wissenschaft der Logik (Th. III. S. 399. 400. ältere Ausg.) darbot, worin der Uebergang in die Naturphilosophie doch nur „angedeutet" werden sollte, ist abermals wörtlich beibehalten in den letzten Ausgaben der Encyklopädie (§. 244.). Nur dies Neue, für den Charakter des Systems Bedeutungsvolle ist hinzugekommen, wodurch, wie es scheint, das Unverständliche und Willkührliche jenes ganz unvermittelten Ueberganges in einigem Grade gemildert oder mindestens der Vorstellung näher geführt werden sollte mittels eines Begriffes, der, an sich dem subjektiven Geiste angehörig, doch zugleich irgendwie in realschöpferischem Sinne gedeutet werden kann: durch den Begriff des Anschauens. Nachdem nämlich der Begriff der Methode und Wissenschaft darin culminirt, daß in ihr die seiende Idee zum Fürsichsein

gelangen, zum Begriffe ihrer selbst werden soll (§. 243.), wird sogleich hinzugefügt, die Idee, welche für sich ist, sei nach dieser Einheit mit sich betrachtet, Anschauen: die anschauende Idee aber sei Natur, weil sie (§. 244.) „als Anschauen in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äusserliche Reflexion gesetzt ist.“ — Mit dieser Wendung scheint zugleich der ältere Schellingische Gedanke benutzt zu werden, nach welchem die Natur, das Universum, das unendliche Anschauen der absoluten Identität genannt und so z. B. das Licht als inneres, die Schwere als äusseres Anschauen der Natur bezeichnet wird *). Somit würde das Hervorgehen der Natur als theoretischer Akt eines anschauenden Auseinandertretens der absoluten Idee in ihre unendlichen Gegensätze zu denken sein, die sie eben deßhalb „frei aus sich zu entlassen“ vermag, weil sie darin zugleich doch „ihrer absoluten Wahrheit“ und „Einheit“ sicher bleibt: die Schöpfung wäre die ewige That dieser Selbstanschauung der Idee in dem Andern, das sie doch selbst ist; — ein freilich ganz abstrakt und lückenhaft bleibender, jeder bestimmten Begreiflichkeit sich entziehender, eben deßhalb aber vielleicht, nach der gewöhnlichen Täuschung, für tiefsinnig oder erhaben gehaltener Schöpfungsbegriff. — Hiermit stimmt überein der Schluß des ganzen Systemes (§. 577.), wo in merkwürdiger Verbindung abermals der Begriff der Wissenschaft, der Philosophie, als der zur Vollendung des Selbsterkennens erhobenen, sich als alles Sein wissenden Vernunft, zunächst verknüpft wird mit dem (schöpferischen) „Sichentzweien“, „Sich-Urtheilen“ derselben in Geist und in Natur, als in die beiden Erscheinungsweisen und Extreme, aus deren Unmittelbarkeit die absolute Idee sich, erkennend in ihnen (in der Wissenschaft), ewig mit sich zusammenschließt. Alles schöpferische Hervorbringen wäre daher, in Bestätigung dessen, was wir so eben aus dem Schlusse der Logik vernommen, lediglich anzusehen, als der theoretische

*) Schellings Zeitschr. f. spekul. Physik II. 2. §. 62. Zusatz S. 47.

eigentlich die That der Schöpfung besteht, welche nur im menschlichen Subjekte, und im subjektiv logischen Denken desselben zu sich selbst, zum Denken des Denkens gelangt: — nicht aber kann in irgend einem Sinne Selbstanschauung, die That eines persönlichen Sichfassens zum Selbst und im Selbst, ihr beigelegt werden, ohne die willkührlichste und sinnloseste Hypothese zu begehen. Und hiermit verräth sich von Neuem das Grundgebrechen der gegenwärtigen Philosophie, das in Hegels System den Gipfel des Misbrauchs gefunden hat, wiewohl es, durch lange Gewöhnung geläufig und unverfänglich geworden, auch jetzt noch von den Gegnern, wie von den Anhängern desselben, um die Wette gehandhabt wird: wir meinen den „unkritischen" Gebrauch von Begriffen, — wie Denken, Freiheit, Subjektivität, Selbstbestimmung, hier sogar „Selbstanschauen", — welche, nur von Persönlichem prädicirt, Sinn und Verständlichkeit erhalten können, in einer Sphäre metaphysischer Abstraktionen oder bewußtloser Realitäten, aber angewandt, bloß mit mystischer Halbheit und Scheinklarheit täuschen können, oder geradezu Widersprüche in sich schließen *). — Auch Schelling in seinen früheren Schriften ist nicht freizusprechen von dieser misbräuchlichen Uebertragung geistiger Begriffe ins Natürliche; dennoch zeigt sich von Anfang her in seiner Lehre der umgekehrte Trieb, welcher sich in fortgesetzten Steigerungen immer bestimmter Luft gemacht hat, das Persönliche zum höchsten Erklärungsprincipe zu machen, nicht die allgemeine Subjektivität, sondern das göttliche Subjekt, nicht den frei sich entlassenden Begriff — wo „Freiheit" abermals nur in allegorisch-verglei-

*) Wir rechnen dazu auch die Bezeichnung Gottes als des „allgemeinen Ich", welche man neuerdings aufgebracht hat, um, ohne das Abstrakte gründlich abzuthun, sich doch mit dem Analogon einer Persönlichkeit Gottes auszustatten; oder wie man ähnliche, als tiefsinnig anklingende Halbbegriffe, jetzt sich gestattet, bei denen Niemand etwas Klar-Begreifliches denkt, noch denken kann.

chungsweiser Rede, nicht in eigentlichem und begreiflichem Sinne gebraucht sein kann — sondern den schöpferischen Willenstrieb jenes ewigen Subjektes; überhaupt dem Aberglauben an die Realität jener Begriffsallgemeinheiten entscheidend entgegenzutreten. Merkwürdig ist jedoch, und durchaus ein Beweis, wie schwer die alte Schulweisheit den deutsch philosophischen Köpfen abzugewöhnen ist, daß er nach dieser Richtung hin, in welcher er auch nach seinen letzten Erklärungen das eigentlich Epochemachende seiner Philosophie erblickt, in Betreff der metaphysischen und theologischen Probleme so gut als gar keine Nachfolge gefunden hat: der Begriff nämlich, der aus den beiden letzten Philosophieen resultirt, der objektiven Vernunft, des zunächst zur Natur verwirklichten, und aus dieser seiner Unmittelbarkeit erst zu sich selbst sich vermittelnden Geistes, dieser Begriff ist, wie wir schon gezeigt haben, eben darum Problem, Aufgabe, ein nach seiner Möglichkeit tiefer zu Erklärendes, nicht selbst letztes, für sich begreifliches Erklärungsprincip: er giebt Antrieb und richtigen Einschritt für eine darauf zu gründende, jenes Räthsel, — welches, weil es als gegebenes, als Weltthatsache vorliegt, somit schlechterdings gelöst werden muß, — lösende Wissenschaft, die spekulative Theologie, zu welcher wir die bestimmtesten Bildungsansätze nicht bei Hegel, für dessen Standpunkt diese Fragen vielmehr jenseitig bleiben, wohl aber in Schellings Abhandlung über die Freiheit gegeben finden.

8.

Indem wir in den allgemeinen dialektischen Gang der Untersuchung zurücklenken, ist das Resultat alles Bisherigen dahin auszusprechen, daß, wie nach dem gewöhnlichen Schlusse des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes das Endliche der Welt für sich keine Wahrheit und kein Bestehen hat, sondern mit Nothwendigkeit in ein Absolutes als dessen Grund zurückgreift, nach der am Schlusse der Erkenntnißlehre resultirenden analogen Wendung, gleicherweise von der Endlichkeit

des Subjektiven wie des Objektiven (des Geistes und der Natur), als zugleich dennoch in einander bezogener und wesensgleicher, übergegangen werden muß zum Sein des absoluten Grundes derselben, und zwar nicht nur in Betreff ihrer Existenz, sondern ihrer Wesensgleichheit: demnach mit der dreifachen Aufgabe, in deren vollständiger Lösung der Inhalt der Metaphysik besteht:

I. Das Endliche, als selbst nicht durch sich Seiendes, setzt in sich die Gegenwart eines Absoluten, allbedingend Unbedingten überhaupt; letzteres als nothwendig existirend, aber nach seiner Beschaffenheit als schlechthin noch Unbestimmtes gedacht. Von dem Begriffe des Wirklichen ist der Begriff eines Urwirklichen schlechthin unabtrennlich: eine Gedankenwendung, vergleichbar der des ontologischen Beweises.

II. Dies Endliche ferner ist als unendlich endliches (Summe unendlicher Einzelheiten) gegeben. Die erste ontologische Durcharbeitung zeigt jedoch, daß eine solche Unendlichkeit selbst nur sein kann, indem sie zu Einem — zum All, Universum — zusammenstimmt. Das unendlich Endliche ist daher vielmehr aufgehoben (aufgenommen) in die durchdringende Einheit, welche ein wahrhaft Herausgesondertes, bloß Ansichseiendes in ihm gar nicht zuläßt. Das unendlich Endliche ist nur als das Eine Universum denkbar. — Der letztere Begriff ist daher weder bloß gegeben, noch rein ideell, sondern die an der Beschaffenheit des Gegebenen selbst gefundene Wahrheit desselben.

Hiernach ist aber auch der absolute, vorhin nach seiner Beschaffenheit unbestimmt gelassene (I.) Grund desselben gleicherweise nur als der schlechthin Eine zu denken: es ist nur Ein allbedingend-Unbedingtes, setzend aus seiner Einheit das unendlich Endliche. Hierdurch erst wird der Widerspruch gelöst: wie das gegebene unendlich Endliche ebenso gegebener Weise dennoch Eins (All, Universum) sein könne. Die Einheit des unendlich Endlichen ist selber nur denkbar als ununterbrochener

Effekt und Abglanz jener schöpferischen Ureinheit. Das allbedingend-Unbedingte ist daher nicht nur Eines, sondern selbst darin das Unendliche, ferner zugleich damit die schöpferische Einheit eines Unendlichen; eine Gedankenwendung, analog der des kosmologischen Beweises. — Demungeachtet wird dadurch der Widerspruch: wie Unendliches zugleich Eins sein könne, aus dem Begriffe des endlich Bedingten in den des Unbedingten hineinverlegt, das nicht minder nur als Beides zugleich gedacht werden kann. Wir müssen daher auch für Letzteres noch weiter einen Begriff suchen, in dem jener Widerspruch gelöst wird; abermals jedoch nicht auf dem Wege der bloßen Begriffsdialektik, durch Analyse jener beiden vorerst noch widerstreitenden Begriffe (was ein leeres, lediglich „scholastisches" Beginnen sein würde): sondern auf den Grund und durch den Antrieb des ursprünglich Gegebenen selber. Die Weltthatsache muß es sein, die, wie sie dem Denken den ersten nothwendigen Impuls gab, über sie selbst zur Einheit des Unbedingten aufzusteigen, so auch es in den Stand setzt, jenen Rest des Widerspruches im höchsten Begriffe zu lösen. Und dies ergiebt sich sofort aus der tiefern Erwägung der in jener Universalthatsache selbst enthaltenen Bedingungen.

III. Dies unendlich Endliche nämlich, in die allgemeine Einheit eingeordnet, — welche Welteinheit ebenso an dem Collektiv-Einzelnen sich bewährt, wie sie selbst ihrerseits nur Produkt jener schöpferischen Ureinheit zu sein vermag, — kann daher nur dadurch als solches gedacht werden, daß Jedes in dem Andern, ihm Zugeordneten, ideell gegenwärtig, hineingeschaut, bewußt vorgesehen wäre in dem Akte seines Schaffens selbst. Der Begriff des innerlichen Bezogenseins, der ideellen Gegenwart des Einen im Andern daher, der sich zuerst im Verhältnisse des Subjektiven und Objektiven ergab (5. u. ff.), und dort das Problem löste, wie beide im Akte des Erkennens wirklich in einander einzugehen vermöchten, ist vielmehr als ein universaler, von jedem Weltendlichen für jedes geltender, zu fassen.

Jedes ist (in diesem ganz allgemeinern Sinne) ideell gegenwärtig in jedem Andern, der Wirklichkeit nach jedoch geschieden.

Diese neue Wendung des Weltproblems findet abermals durch eine Reihe von Steigerungen ihre Erledigung nur im Begriffe des allbedingend=Unbedingten, als des Geistes, der nicht nur schöpferisch, sondern dies Thun mit Wissen durchdringend, die Unendlichkeit der Welt somit in der Einheit eines ideellen Welturbildes zusammenfassend, zu denken ist. Dieser Begriff, als die Weltthatsache allein vollgenügend zu erklären im Stande, endet die Ontologie und übergiebt sich der spekulativen Theologie: ein Gedankenabschluß, der dem Resultate des teleologischen Beweises entspricht.

Wie aber alle drei Beweise als nur Einer sich zeigen; so sind sie doch bloß die Einleitung in die Wissenschaft von Gott. Daß der wirkliche Einschritt aber bisher unerreicht geblieben, zum Mindesten nicht allwegsam gemacht worden ist, davon ist der Grund darin zu suchen, daß sie in der bisherigen Ausführung nur Begriffsbeweise geblieben sind, ein Fortrücken des Denkens in Abstraktionen. Ebenso könnte es uns in der spekulativen Theologie ergehen zu müssen scheinen, — wo zudem das Gegebene, eben um es genügend zu erklären, überschritten, in seinen Grund zurückgegangen werden muß, — wenn wir bloß in Begriffen, nicht an Realitäten fortschreiten würden. Der Grund ist jedoch seinem Wesen nach ebenso ein jenseitiger, als ein am Begründeten unablässig sich bewährender, zugleich in sich und in seinem Andern. Daher je tiefer wir des letzteren Wesen (hier das der Weltwirklichkeit) erforschen, desto sicherer und evidenter lesen wir darin die Natur des Urgrundes: je strenger wir uns nur an jenes, als das zu Erklärende, binden, desto gewisser muß daran hindurchleuchten, was es allein zu erklären vermag. Ohne darum in jenem festen Fuß zu fassen und daran aufzusteigen, wären unsere Spekulationen von Gott nicht minder nur scholastisch, wie etwa die des Mittelalters und der ältern dogmatischen Philosophen es gewesen

sind, oder sie müßten sich begnügen mit einer nach diesem oder jenem Principe sich abschließenden pantheistischen Weltvergötterung, welche darin besteht, das selber zu Erklärende zum Letzten und Unbedingten schlechthin zu erheben.

Diese Universalthatsachen der Wirklichkeit nun (die, an sich schlechthin allgemein und unabtrennlich von allem bestimmt Wirklichen, darum als die Kategorieen bezeichnet worden sind) in ihrer eigenthümlichen Bedeutung als Stütz- und Ausgangspunkte für die spekulative Theologie, welche uns auch durch diese als Momente in der ewigen Natur Gottes constant hindurchbegleiten werden, zusammenzufassen und darzustellen, ist Zweck der folgenden Untersuchung. Dies hat nun zwar auch des Verfassers Ontologie zu geben nicht verabsäumt, aber so sehr verflochten in die rein für sich bestehende und ein eigenthümliches Interesse fordernde, wie gewährende Untersuchung der Kategorieen an sich selbst, daß die letztere Beziehung, wiewohl im Wesen dieser Kategorieen unmittelbar vorhanden und von ihm ganz unabtrennbar, dennoch nicht in der ausschließenden Klarheit hervortreten konnte, um an gegenwärtiger Stelle auf diese Begriffe, wie auf schon fertig bereitstehende, sich sogleich berufen zu können. Die nachfolgende summarische Darstellung hat daher den speciell einleitenden Zweck, jene Cardinalpunkte so zu zeigen, wie sie zugleich in den Begriff des Weltgrundes zurückschlagen und in seinem eigenen Wesen sich wiederspiegeln müssen.

Und so ist der Gang der spekulativen Theologie im Voraus gerechtfertigt, und angeknüpft an den gesammten Bildungsfortschritt der spekulativen Wissenschaft. Die erste, gar nicht zu umgehende Frage derselben ist: ob das Erkennen des Wesens der Welt mächtig sei, ob es sich solchergestalt, da das Einzel-Unendliche desselben seinen Blicken entschwindet, zum Begriffe des All in seinen Grund- und Umrissen erheben könne. Jene Frage löst die Erkenntnißlehre; diesen Begriff gewinnt auf spekulativem Wege der erste Theil der Metaphysik, die Ontologie.

Indem aber in jenen allgemeinen Fragen auch der specielle Beweis erledigt ist, wie und in welchem Sinne der Grund in seiner Folge mit gegenwärtig sei, und wie er aus dieser erkannt werden könne; ist der Weg geebnet, der auch das Problem über das an sich seiende Wesen Gottes nicht nur überhaupt als lösbar zeigt, sondern als eine nothwendig zu lösende Aufgabe der spekulativen Theologie übergiebt.

(Fortsetzung im folgenden Hefte.)

Ueber den Begriff des Mythus und seine Anwendung auf die neutestamentliche Geschichte.

Von

Prof. Dr. Ch. H. Weiße.

Dritter Artikel.

Treten wir mit den aus dem Vorigen gewonnenen Ergebnissen über die allgemeine Natur des Mythus nochmals zur Betrachtung der neutestamentlichen Geschichte heran: so kann zuvörderst kein Zweifel darüber sein, daß wir hiebei von vorn herein einen ganz andern Standpunkt, als den der gemeinhin so genannten „mythischen Ansicht" werden einnehmen müssen. Der Begriff des Mythus hat für uns eine positive Bedeutung gewonnen, welche es uns verbietet, uns seiner, wie diese Ansicht es thut, als eines gleichgültigen, charakterlosen Gefäßes zu bedienen, in welches die Spreu, welche nicht durch das Sieb der historischen Kritik gehen will, hineingeworfen wird. Vor allem drängt sich uns als schlechthin unabweisbar die Frage auf, ob auf dem Gebiet jener Geschichte Raum für eine poetische Thätigkeit der Art sei, wie solche die Voraussetzung der Existenz eigentlicher Mythen bildet. Die „mythische Ansicht" hat diese Frage unberührt gelassen, obgleich auch sie eine „unbewußte, rein objektive Poesie" im Mythus nicht in Abrede stellt. Und freilich, ein mysteriöses Etwas der Art, wie solche rein objektive Poesie, die doch wiederum mit der poesielosesten Prosa einer rein äußerlichen Mythenentstehung sich dort aufs Beste zu vertragen scheint, findet allenthalben seinen Platz, eben weil sie,

die allenthalben nur vorausgesetzte, nirgends wirklich geschaute oder nachgewiesene, gar keines besondern Platzes, gar keiner ihrer individuellen Natur eigens angemessenen oder zusagenden Stätte bedarf. Nicht so, was von uns im Obigen als Mythen- oder Sagendichtung bezeichnet ward. Mag immerhin auch von dieser, da sie, im Vergleich z. B. mit eigentlicher Kunst und Kunstpoesie, auch ihrerseits noch eine flüchtige, vergleichungsweise formlose Erscheinung ist, zugestanden werden, daß sie in einzelnen Momenten hier und da schnell vorübergehend auftaucht, und nun in ihren, gar leicht mit geschichtlichen Thatsachen, oder mit zufälligen Entstellungen des Geschichtlichen verwechselten Erzeugnissen eine schwer erkennbare, meist problematisch bleibende Spur ihres Daseins zurückläßt: — in Bezug auf die Stelle, welche für den Mythus in der N. T. Geschichte in Anspruch genommen wird, ist mit diesem Zugeständnisse die Sache noch nicht abgethan. Denn hier wird ja, wie sich neuerdings die Untersuchung gestellt hat, nicht blos die Frage verhandelt, ob sich dieser Geschichte vielleicht einzelne sagenhafte Bestandtheile der Art beigemischt haben, wie sie als entstanden in solch vorübergehender Regung einer poetisch-mythischen Produktivität gedacht werden mögen. Man will uns vielmehr jene Geschichte als in allen ihren Theilen durchflochten von dem Geäst und den Verzweigungen eines mythischen Gewächses darstellen, welches, in seiner Ganzheit und Vollständigkeit betrachtet, an Umfang und Reichthum kaum einem andern anerkannten Mythenkreise etwas nachgeben würde. Ja man ist, nachdem man zwar sich zuvor dagegen gesträubt, als ob es darauf abgesehen sei, das Ganze der evang. Geschichte in einen Mythus zu verflüchtigen, zuletzt dennoch darauf zurückgekommen, dieses Ganze, sammt dem Inbegriffe sogar seiner dogmatischen und ethischen Bestandtheile, als ein E p o s zu bezeichnen, *) — unstreitig in keinem

*) Allerdings hat dies nicht Strauß selbst gethan, auch nicht D. Baur oder ein anderer der namhafteren Vertreter der „mythischen Ansicht“, sondern ein etwas zweideutiger — sowohl in

andern Sinne, als in welchem ehemals Niebuhr von einem Epos der ältern römischen Geschichte sprach, d. h. in einem solchen, der auf einer ziemlich unklaren Vermischung der Begriffe von Mythus und Epos beruht, indem man das letztere für eine auch ihrerseits noch auf kunstlose und unbewußte Weise erfolgte poetische Zusammenfassung des ersteren nimmt.

Die so gestellten Behauptungen der Gegner auf dem Wege, der sich als der unsrige ergeben hat, umständlich zu widerlegen, würde nun zwar kaum der Mühe lohnen; um so weniger, als die in dem Strauß'schen Werke vorliegende Ausführung der „mythischen Ansicht" mit dieser Voraussetzung eines in dem von uns nachgewiesenen Sinne mythischen, oder gar eines epischen Charakters derselben im schroffsten Widerspruche steht. Wir können es vielmehr in Folge dieses Widerspruches selbst nach allem Vorhergehenden als evident betrachten, daß Strauß bei seiner historischen Kritik den Begriff des Mythus nicht richtig angewandt hat, und die weitere Untersuchung über die Berechtigung dieser Kritik hätte sonach mit diesem Begriffe fürerst nichts weiter zu schaffen. Allein auch wenn es uns hier nur um die Widerlegung dieses gegnerischen Standpunktes zu thun wäre, so würden wir uns dennoch der Forderung eines positiven Eingehens in das Verhältniß der evangelischen Ueberlieferung zum Begriffe des Mythus nicht entziehen können. Es kann derselbe nämlich offenbar nicht anders widerlegt werden, als durch Untersuchung des wahren Ursprungs jener Erzählungen, welche Strauß für „mythische" ausgiebt. Unter diesen aber finden sich wenigstens einige, in Bezug auf welche das Bestreben des Ref. bereits in seinem historisch-kritischen Werke darauf gerichtet war, nachzuweisen, daß sie den Charakter des Mythus noch in einem anderen, als dem Strauß'schen, daß sie ihn viel-

Ansehung seiner eigentlichen Gesinnung, als auch der Competenz seines Urtheils zweifelhafter Anhänger, nämlich Hr. Georgii in den beiden Recensionen der Werke Neanders und des Referenten.



mehr in demselben Sinne tragen, den wir hier als den dem Begriffe oder der Idee des Mythus allein gemäßen aufzuzeigen suchten. Der Gang unserer gegenwärtigen Untersuchung bringt es daher mit sich, nicht bei jener einfachen und leicht zu erweisenden Verneinung eines poetischen Ursprungs jedes angeblich neutestamentlichen Mythenkreises im Allgemeinen es bewenden zu lassen, sondern genauer zuzusehen, ob nicht solche Verneinung sich sowohl unterstützen, als ergänzen läßt durch eine theilweise Bejahung dessen, wovon man nach Strauß zweifelhaft bleiben müßte, ob es für den ganzen Umfang eines Kreises zu bejahen oder zu verneinen sei, oder vielmehr, in Bezug worauf man nach Strauß sich in die sich selbst widersprechende Nothwendigkeit versetzt sehen würde, es im Ganzen sowohl zu bejahen, als auch zu verneinen.

Die Schwierigkeiten, welche der Annahme einer poetischen Thätigkeit der Mythenproduktion auf dem Gebiet neutestamentlicher Geschichte entgegenstehen, liegen am Tage und bedürfen keines Nachweises. Die Einwürfe, welche man gegen die Strauß'sche Hypothese einer prosaischen Mythenerzeugung von so vielen Seiten erhoben hat, und durch die Erwiederungen des Gegners noch keineswegs beseitigt findet, sie alle scheinen mit verstärktem Gewicht den Begriff zu treffen, den wir über die Entstehung eigentlicher Mythen aufgestellt haben, falls man auch diesen in das Gebiet der N. T. Geschichte einzuführen die Kühnheit haben wollte. Denn während nach der einen Seite dieser Begriff etwas viel Positiveres, eine viel ausdrücklichere Schöpferthätigkeit und regere poetische Empfänglichkeit in der frühesten christlichen Gemeinde voraussetzt, als der Strauß'sche, so zerstört er auf der andern jenes mysteriöse Dunkel einer rein objektiven Poesie", und nöthigt zu dem Versuche, in die Art und Weise der Thätigkeit des idealen Moments, welches auf eine oder die andere Weise denn doch die Entstehung des Mythus bedingt haben muß, eine klare Einsicht zu gewinnen. Je weniger nun gerade dieses ideale Moment, gerade das tiefere Geistesleben der ältesten Christenheit sich im Allgemeinen

als ein dichterisches, als ein der schöpferischen Phantasiethätigkeit zugewandtes oder für Eindrücke der Kunst und Poesie empfängliches kund giebt: um so weniger scheint Aussicht vorhanden, hier die Bedingungen realisirt zu finden, unter denen allein sich, nach unserer Auffassung, ein wahrhafter Mythus zu bilden vermag; um so mehr scheint jeder Versuch, Mythen in diesem Sinne in der N. T. Geschichte nachzuweisen, der Vorwurf des Haltlosen und Unbegründeten, ja des Phantastischen und Abenteuerlichen, noch in ungleich höherem Maaße treffen zu müssen, als den Versuch, jene Geschichte in Strauß'scher Weise zu mythisiren.

Das Gewicht dieser und ähnlicher Betrachtungen im Allgemeinen anerkennend, kann auch hier unsere Absicht eben so, wie sie in jenem größeren Werke es war, nur darauf gerichtet sein, in Bezug auf alle eigentlichen Hauptpunkte der N. T. Geschichte die mythische Ansicht abzulehnen und auch, wo wir in den berichteten Thatsachen nicht unmittelbar geschichtliche zu erkennen vermögen, doch den Begriff des Mythus als unanwendbar zurückzuweisen. Weshalb wir auch in solchen Fällen, wo wir auf Beides, auf die Wiederherstellung der geschichtlichen Thatsächlichkeiten und auf die Anwendung unsers Begriffs des Mythischen, Verzicht leisten, doch die Strauß'sche Erklärung meist unstatthaft oder unzureichend finden: darüber Rechenschaft zu geben gehört weiter nicht hieher, außer in sofern das Verfahren dieses Kritikers im Einzelnen als die Konsequenz der dabei zum Grunde gelegten irrigen Voraussetzung, das Ganze betreffend, betrachtet werden kann. Denn freilich, wenn sich erweisen läßt, wie wir erwiesen zu haben glauben, daß nicht dies die Art und Weise ist, wie sich ein Mythenkreis von idealem Gehalt im Ganzen und Großen zu erzeugen vermag: so fällt hiermit auch die von der Idee oder dem Mittelpunkte des Ganzen aus die einzelnen, angeblich mythischen Züge hervortreibende Kraft hinweg, deren Voraussetzung ja doch jene Theorie, bei allem Mechanismus des von ihr angenommenen Processes der Mythenübertragung, nicht wohl entbehren kann. Jedenfalls wird man



durch diese Bemerkung sich darüber aufgeklärt finden, wie auch in solchen Fällen, wie die hier bezeichneten, ja wie selbst dann, wenn hin und wieder im Einzelnen unsere Erklärung eines oder des anderen Faktums der Ueberlieferung der von Strauß gegebenen ziemlich nahe zu kommen scheinen sollte, unser Kampf gegen die „mythische Ansicht" dennoch mehr als ein bloßer Wortstreit ist. Er ist es, in so fern wir uns, zufolge der von uns zum Grunde gelegten Ansicht über die Natur des Mythus, mit dem Princip einer Theorie nicht einverstehen können, welche die Entstehung eines in sich zusammenhängenden Mythenkreises, auf rein prosaischem und äußerlich mechanischem Wege, wiewohl aus einem idealen Mittelpunkte heraus, behauptet. Wo, wie wir gar nicht in Abrede stellen, daß es an manchen Punkten der N. T. Geschichte der Fall ist, ein Faktum der Ueberlieferung nur aus einer zufälligen und äußerlichen Veranlassung sich erklären läßt; wo, wie auch dies wohl hin und wieder vorkommen mag, solche Veranlassung eben in nichts Anderem, als in einer vorhandenen messianischen Weissagung, oder in einem sonstigen Typus alttestamentlicher Analogien gefunden werden kann: da werden wir immer nach einem besondern Grunde, welcher diesen Triebfedern gerade hier, in diesem und jenem einzelnen Falle, zu wirken gestattet, uns umzusehen haben, statt mit Strauß allenthalben einen und denselben, auf gleiche oder entsprechende Weise wirkenden mythischen Bildungstrieb vorauszusetzen. Eben darum aber, weil uns nirgends eine ein für allemal gültige Voraussetzung für das Wirken solchen Bildungstriebes spricht, werden wir weit häufiger, als jener Kritiker, auf wirklich geschichtliche Momente oder Erklärungsgründe zurückkommen, werden endlich da, wo auch wir in der That das Wirken eines „mythischen Bildungstriebes" in Anspruch zu nehmen nicht umhin können, solchem Wirken, auch wo wir es nicht geradehin für ein poetisches oder sein Produkt für einen Mythus im vollständigen Wortsinne zu nehmen vermögen, viel weiter in's Einzelne nachgehen, und in viel detaillirterer Weise den wirkenden Motiven auf die Spur zu kommen trachten.

Für den größern Theil nämlich der auch nach unserer Auffassung der N. T. Geschichte noch zurückbleibenden sagenhaften Bestandtheile sei es hiermit nochmals ausgesprochen, daß wir sie nicht für Mythen in jenem engern und eigentlichen Sinne halten können, dessen Gränze uns ein für allemal durch den, entweder nachweislich, oder wenigstens voraussätzlich poetischen Ursprung der Mythen bestimmt wird. Es ist nicht ein leerer Eigensinn der Namengebung, sondern es ist das Bewußtsein über das wissenschaftliche Bedürfniß einer strengern Begriffsbestimmung, welches uns bei der Weigerung zu beharren nöthigt, es, wie Hr. D. Baur uns zumuthet *), als „an sich gleichgültig" für den Begriff des Mythus zu betrachten, „ob der äußere Anlaß zur Bildung einer Sage durch dies oder jenes, etwa auch durch eine Parabel, deren Form ohnedies mit der des Mythus in einer natürlichen Verwandtschaft steht, gegeben werde." Setzen wir nämlich den von Hrn. Baur hier angenommenen Fall, welcher allerdings derjenige ist, worauf Ref. viele einzelne der hier in Betracht kommenden Erzählungen zurückzuführen geneigt bleibt: so würde dann die voraussetzliche Parabel keineswegs blos als „äußerer Anlaß" zur Bildung des vorgeblichen Mythus betrachtet werden können. Es fiele vielmehr auf ihre Seite ausschließlich der gesammte ideale Inhalt des Mythus; für den Mythus als solchen aber bliebe Nichts übrig, als die Verwandlung des mit der Absicht eines bildlichen Verständnisses Vorgetragenen in eine vermeintlich äußere Thatsache, d. h. der Mythus als solcher wäre in diesem Falle ein reines Mißverständniß, eine Corruption der Parabel. Denn wenn bei dem Mythus, nach Hrn. Baur „die Hauptsache immer die absichtlose, durch die innere Bewegung der Sache selbst erfolgende Umgestaltung eines ursprünglich Innern in ein Aeußeres ist, das sich zu jenem Innern auf die gleiche Weise erhält (soll wohl heißen: verhält), wie das Bild zu der im Bilde sich reflektirenden Idee:" so wird man doch in diesem Falle nicht

*) Berliner Jahrbb. a. a. O. S. 182.

die Parabel für das „Innere," das vermeintliche Faktum aber für das „Aeußere," welches sich zu jenem „als Bild verhält," nehmen wollen. Auch wird man billig Bedenken tragen, die Umwandlung der Parabel in ein solches Faktum eine „innere Bewegung der Sache selbst" zu nennen, da sie vielmehr nur eine ganz äußerlich an die Parabel gekommene irrthümliche Auffassung derselben ist. Die „innere Bewegung der Sache," wodurch das Innere zu einem Aeußern wird, geht vielmehr hier schon in der Erfindung der Parabel vor sich, indem dieselbe, wenn auch nicht gerade „absichtlos," eine Idee in ein Bild reflectirt; die Parabel aber, wenn auch immerhin durch ihre Form dem Mythus verwandt, bleibt doch stets, schon in Folge eben ihrer Absichtlichkeit und des ausdrücklichen begreifenden Bewußtseins über die Idee, welche durch sie ausgedrückt wird, etwas wesentlich Anderes, als der Mythus.

Ref. hat in seiner Bearbeitung der ev. Gesch. auf die hier angedeutete Weise eine Reihe der neutestamentlichen Wundergeschichten auf Parabeln oder andere bildliche Reden Jesu zurückzuführen versucht, z. B. die Erzählungen vom Tauf- und dem Versuchungswunder, von der Wasserverwandlung und der Brodspeisung, von dem Hauptmann zu Kaperrnaum und der Kananiterin, vom verdorrten Feigenbaum u. s. w.; und er beharrt auch jetzt dabei, diese Erklärung für die richtige zu halten. Bereits Andere vor ihm haben Aehnliches gethan, und selbst bei Strauß findet sich wenigstens in Bezug auf die zuletzt genannte unter diesen Erzählungen (L. J. 3. Aufl. II, S. 266 f.) eine Wendung, die eben darauf hinausführt, den Ursprung des angeblichen „Mythus" in einer Parabel zu suchen. Indessen erlaubt sich Ref. die Bemerkung, daß das von ihm eingeschlagene Verfahren sich in einem wesentlichen Punkte von dem Verfahren aller ihm bekannten früheren Erklärer unterscheidet; nämlich darin, daß sein Bestreben allenthalben zugleich darauf gerichtet ist, die ursprüngliche Gestalt und den Sinn jener bildlichen Reden, so viel möglich, wiederherzustellen, und zum Bewußtsein zu bringen. Wie weit ihm dies gelungen sei, darüber

hat er natürlich keine Stimme; doch darf er seine Gegner auffordern, es ihm nachzuweisen, wenn er irgendwo durch diese Behandlungsart eine Jesu unwürdige oder mit seiner übrigen Denk- und Redeweise nicht im Einklang stehende Aeußerung herausgebracht haben sollte. Er steht in der Meinung, daß gerade auf diesem Wege eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntniß der Lehre und der Persönlichkeit des göttlichen Meisters zu erzielen ist, und er wünscht nichts eifriger, als eine scharfe Prüfung seiner Deutungen ausdrücklich in diesem Sinne, daß dabei nicht blos das negative Moment, die Beseitigung des Mirakels oder der sonstigen historischen Unwahrscheinlichkeit des buchstäblich verstandnen Faktums, — was dies betrifft, so wird freilich die „mythische Ansicht" wegen ihrer Planheit und leichten Verständlichkeit immer gegen die seinige im Vortheil bleiben — sondern auch das positive, der durch den Deutungsversuch gewonnene ideale oder Lehrgehalt, in Untersuchung gestellt wird. Im Allgemeinen aber, und abgesehen von der Richtigkeit jener Deutungen im einzelnen Falle, wird man es ihm früher oder später wohl zugestehen, wie es, dafern mit der Aufsuchung solchen geistigen Gehalts auch im Besondern der N. T. Geschichte Ernst gemacht, und nicht in der gedankenlosen Weise der „mythischen Ansicht" solcher Gehalt nur im Allgemeinen vorausgesetzt werden soll, während die Deutungen des Einzelnen überall nur darauf ausgehen, es von allem Gehalte zu entleeren, — wie es, sagen wir, dann weit näher liegt, und dem Charakter der evangelischen Geschichte angemessener ist, den Gehalt, namentlich so oft es sich, wie in den meisten dieser Fälle, von aktiven Ereignissen aus dem Leben Christi, von Thatwundern handelt, auf der Seite zu suchen, von wo überhaupt dort die Fülle des Gehalts ausgeht, auf der Seite der persönlichen Geistesschöpfung Jesu Christi, als auf der Seite der Ueberlieferung als solcher. Wie viel Schwierigkeit dann auch die Erklärung jenes Mißverständnisses darbietet, durch welches die Parabel in die Erzählung eines faktischen Vorfalls umgewandelt worden, — und Ref. ist weit davon entfernt, solche Schwierigkeit in Abrede stellen

oder verkleinern zu wollen, — jedenfalls wird dieselbe, bei der Annahme einer doch übrigens nicht gänzlich und durchgehends sagenhaften Beschaffenheit der N. T. Ueberlieferung, immer noch geringer sein, als die Schwierigkeit einer solchen Erklärung, welche zugleich das Gewicht des positiven, geistigen Gehaltes auf die Seite der sagenbildenden Ueberlieferung wälzt.

In diese Erklärung auch der auf dem hier bezeichneten Wege entstandenen Erzählungen wird nun allerdings auch die Annahme eines bereits gegebenen Impulses, eines bereits angeregten Triebes zur Sagenbildung schon mit eingeschlossen sein müssen. Denn ein bloß zufälliges Mißverständniß in Bezug auf eine ganze Reihe solcher Erzählungen, inmitten eines historischen Vortrags, annehmen zu wollen, wäre ein Verzweiflungsstreich, der an Gewaltsamkeit und Unnatur den ehemals beliebten „natürlichen Erklärungen“ jener Wunderereignisse kaum etwas nachgäbe. Die Neigung der N. T. Berichterstatter, bildliche Reden, die ihnen aus dem Munde des göttlichen Meisters überliefert waren, auf die angegebene Weise mißzuverstehen, hängt ohne Zweifel mit dem auch noch in anderer Weise sich kund gebenden Streben zusammen, dem in die Nacht der Vergessenheit zu versinken drohenden Ursprunge des Christenthums die historische Basis zu verleihen, welche dem Glauben der werdenden Gemeinde ein Bedürfniß war. Das Gewahrwerden dieses Bedürfnisses und des ihm entsprechenden Triebes ist das richtige Apperçu, welches der „mythischen Ansicht“ zum Grunde liegt. Letztere fehlt in ihrer Ausführung nach dieser Seite hin nur darin, daß sie die hier erfolgte Sagenbildung ohne Weiteres für gleichartig mit den Bildungen eigentlicher Mythenkreise nimmt, und die Umstände nicht berücksichtigt, welche es zur Erzeugung eines solchen hier nicht kommen ließen. Auch scheint es uns kein glücklicher Ausdruck für die Natur dieses sagenbildenden Triebes, wenn als das Motiv desselben das Streben nach Verherrlichung der Person Jesu Christi angegeben wird. Der nächste Zusammenhang, in welchem uns die Spuren jenes Triebes entgegentreten, ist gerade im Gegentheil ein solcher, worin wir

das Streben vorherrschen sehen, die Reden Christi und die Begebenheiten seines Lebens in einem Detail zur Anschauung zu bringen, welches schon durch sich selbst die Berichterstatter — nicht die schriftlichen blos, sondern auch die früheren mündlichen, — mögen wir sie immerhin den Begebenheiten noch so nahe, mögen wir einige derselben sogar als Augen- oder Ohrenzeugen denken, zur sagenhaften Ausmalung im Einzelnen verleiten mußte. In die Kategorie solcher Ausmalung fällt gewiß Alles oder das Meiste, was den Erzählungen von Heilungswundern, mit Ausnahme der zwei früher von uns mitaufgeführten Erzählungen von Heilungen in die Ferne, Sagenhaftes beigemischt sein mag. Das Unvermögen der Berichterstatter, das Wesentliche und Allgemeine jener außerordentlichen Ereignisse begrifflich festzuhalten, ließ sie zu einer Detailmalerei im Einzelnen greifen, wobei es allerdings, zumal bei ihrer Unkenntniß der Gränzen des natürlich Möglichen und Denkbaren, ohne manche, die thatsächliche Wahrheit überschreitende Züge nicht abgehen konnte. — Unter dieselbe Kategorie unmittelbar auch die aus dem Mißverständniß bildlicher Reden entstandenen, eigentlichen Mirakelerzählungen zu bringen, geht nun freilich nicht; doch wird für die Erklärung der Möglichkeit solcher Mißverständnisse schon etwas gewonnen, wenn man sich die Situation der ersten schriftlichen Berichterstatter, oder auch der mündlichen Erzähler zweiter und dritter Hand vergegenwärtigen will. Fanden diese Erzähler, indem sie sich, zum Behufe der schriftlichen Aufzeichnung oder der weiteren mündlichen Mittheilung, die von ihnen ehemals vernommenen Berichte mühsam ins Gedächtniß zurückzurufen strebten, darunter jene oben gedachten Erzählungen; so konnten dieselben, nachdem der eigentliche Zusammenhang ihnen verloren gegangen war, von ihnen um so leichter mit faktischen Begebenheiten verwechselt werden, je vertrauter sie bereits durch ihre Beschäftigung mit dem Gedanken des Wunders und des Außerordentlichen gemacht, und je geläufiger ihnen die Gewohnheit geworden war, zum Behufe der Anschaulichkeit ihrer Erzählungen und der Begründung eines Detailzusammenhanges

Züge hinzuzuerfinden, die sie höchstens aus der Vorstellung solchen Zusammenhangs abgezogen, aber keineswegs auf streng geschichtlichem Wege in Erfahrung gebracht haben konnten. — Indessen auch von dieser Wendung bekennen wir, daß sie zur Erklärung jener so gehäuften und so auffallenden Mißverständnisse noch nicht ganz ausreicht. Um für letztere eine wirklich befriedigende Erklärung auszufinden, glauben wir allerdings der Hinweisung auf ein der eigentlichen Mythendichtung näher stehendes Moment nicht entrathen zu können, dessen Mitwirkung bei der Entstehung und Fixation der evangelischen Ueberlieferung keineswegs in Abrede zu stellen ist.

Dieses Moment kommt in bestimmterer Weise, wiewohl noch immer nicht in jener eigentlich poetischen, welche der Begriff des Mythus im engern Sinne mit sich bringt, an einigen Punkten der neutestamentlichen Geschichte zum Vorschein, wo es sich davon handelt, innere Zustände der Jünger Jesu zu schildern, inhaltschwere, bedeutende Augenblicke, in welchen der Funke des neuen Lebens, der durch Christus in ihre Seelen geworfen war, zuerst zur lichten Flamme emporschlug. Solche Augenblicke konnten bei dem Bildungsstande jener Kreise, von denen selbst, die sie erlebt hatten, gar nicht anders als sinnbildlich, in Ausdrücken und Wendungen, welche denen sehr nahe kommen, deren sich der eigentliche Mythus bedient, berichtet werden; daß aber das in solcher Weise sinnbildlich Vorgetragene dann in einer Weise nacherzählt ward, welche das Sinnbild mehr und mehr zu einem Buchstäblichen, das Innere zu einem Aeußerlichen zu machen schien, dies wird man hier noch um ein gutes Theil leichter erklärlich finden, als dort, wenigstens bei den eigentlichen Parabeln; die Erzählungen von der Taufe und der Versuchung nämlich fallen nach der Erklärung, welche Ref. davon gegeben hat, eigentlich mehr unter diese gegenwärtige Kategorie, als unter die vorige. Hier nämlich handelt es sich von vorn herein sogleich von der Darstellung eines wirklich Geschehenen, nicht eines blos fingirten Vorfalls, der erst durch Mißverstand zu einem Thatsächlichen umgewandelt

werden mußte. — Als Beispiele so entstandener Sagen werden Jedem sogleich die bekannten Ereignisse der Apostelgeschichte, die Begebenheit am Pfingstfeste und die Bekehrung des Apostels Paulus beifallen, von welchem wohl Jeder, der sich überhaupt auf eine kritische Betrachtung der N. T. Geschichte einläßt, zugestehen wird, daß sie, wie sie in dem Berichte des Lukas erzählt werden, weder ohne mythische Bestandtheile, noch nur Mythen sein können. Von den evangelischen Erzählungen aber gehört hieher vor allem das Verklärungswunder nach der von Ref. dafür versuchten Deutung. Wir bekennen, durchaus nicht einzusehen, worin das „Unglaubliche und Abenteuerliche" bestehen soll, was D. Baur dieser Deutung vorwirft; zu deren Widerlegung freilich Hr. Georgii gar schon zwei Ausrufungszeichen nebst der Verweisung auf Philo's alttestamentliche Allegorien für hinlänglich hält. Soll es etwa in dem Inhalte der sinnbildlichen Erzählung, in der Beschaffenheit des Ereignisses liegen, welches nach Ref. der Gegenstand dieser Erzählung ist? Aber daß ein Zustand geistiger Ekstase, enthusiastischer Intuition der Art, wie Ref. ihn, keineswegs hierin allein stehend, sondern mit frühern Erklärern, einem Herder an ihrer Spitze, übereinstimmend in der Verklärungsgeschichte ausgedrückt findet, — daß ein solcher Zustand zu irgend einer Zeit, durch die Lehre des Meisters angeregt, in den Jüngern statt gefunden, und ihnen die Klarheit über die Würde ihres Meisters und die Bedeutung seiner Lehre eröffnet haben muß, welche durch den Lichtglanz jener Erscheinung bezeichnet wird: dies wird doch gewiß Jeder einsehen, der sich irgendwie über die Art und Weise Rechenschaft geben will, wie das Christenthum in den Seelen seiner ersten Jünger Platz ergriffen hat. Denn jene Klarheit wird man doch gewiß nicht für etwas so Geringes, noch, bei der änigmatischen Lehrweise des Meisters zumal, für etwas so leicht zu Erwerbendes halten wollen, daß sie ohne die gewaltigste Bewegung in den Seelen der Jünger aufgehen und dieselben durchleuchten konnte. Wahrlich, jeder denkende Geschichtsbetrachter würde ein Ereigniß solcher Art, auch wenn es nirgends erzählt würde, als

irgendwann und irgendwo vorgefallen voraussetzen müssen: warum will man es denn so unglaublich finden, wenn es als zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen wirklich geschehen berichtet wird? Oder läge das Unglaubliche in der Form des Berichts, in jener Form, über die man, wie man einmal gesinnt ist, den Anstoß, den man daran nimmt, genügend begründet zu haben meint, wenn man sie als „Allegorie" bezeichnet? Hiergegen haben wir schon bemerkt, daß unter jenen, aller philosophischen und psychologischen Terminologie entbehrenden Orientalen für ein solches Ereigniß, wie das hier in Rede stehende, keine andre Ausdrucksweise, als eben eine bildliche oder allegorische, möglich war, daß dagegen gerade zur Bezeichnung solcher Momente Bilder der Art, wie Lichtglanz, Himmelsstimme, Erscheinung höherer Wesen u. s. w., ihnen, — sowohl aus der Bibel selbst, als aus jedem andern morgenländischen Geschichts- und Dichterwerke kann sich ein Jeder davon überzeugen — vollkommen geläufig waren. Warum denn will man mit aller Gewalt das offenbar Zusammengehörige auseinanderreißen; warum die Sache, statt sie hier in diesem so klar darauf hinweisenden Berichte wiederzuerkennen, lieber als irgend einmal geschehen, aber von den Berichterstattern mit Stillschweigen übergangen voraussetzen; — nur um die Freude zu haben, statt einer gehaltvollen „Allegorie" einen gehaltlosen „Mythus", statt einer sinnreichen und ansprechenden Thatsache eine alberne und abstoßende Erfindung uns vorführen zu können? Worin aber die Aehnlichkeit unserer „allegorischen" Deutung mit den Deutungen des Philo bestehen soll, ist noch weniger abzusehen, da die letztern überall nur abstruse Allgemeinheiten zur Inhaltsbestimmung der allegorisch gedeuteten Ereignisse machen, während nach der unsrigen das sinnbildlich dargestellte Ereigniß sich als ein durchaus individuelles, nur an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange, aber nirgend anderwärts seinen Platz findendes, darstellt. — Unter dieselbe Kategorie sinnbildlich erzählter innerer Begebenheiten fällt sodann noch ein Theil der Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen, vor allen das Ereigniß zu Emmaus,

auf dessen auffallende innere Verwandtschaft zu dem Verklärungswunder wir anderwärts aufmerksam gemacht haben. Was dagegen die Tendenz nach Materialisirung oder Verleiblichung jener Erscheinungen betrifft, die zu den modernen supernaturalistischen und naturalistischen Mißverständnissen der Auferstehungsgeschichte Anlaß gegeben hat: so können wir in dieser, die wir bekanntlich allerdings schon in einigen der evangelischen Erzählungen finden, weder ein mythisches, noch ein allegorisches Element entdecken. Sie beruht durchaus nur auf einem ungeistigen Mißverständnisse, veranlaßt wahrscheinlich durch den Kampf mit doketischen Ketzersekten, und vergleichbar etwa jener Vergröberung auch des Allgemeinbegriffs von der Auferstehung des Fleisches, welche wir, — im Gegensatz gegen den Apostel Paulus, der noch von keiner materiellen, atomistischen Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen weiß (bei Christus eben so wenig, wie bei den übrigen Gläubigen, 1. Kor. 15.), sondern ausdrücklich das σῶμα πνευματικόν der Auferstehung dem ψυχικόν des diesseitigen Lebens entgegensetzt — bei allen spätern Kirchenschriftstellern, z. B. schon bei dem durch griechische Philosophie und Rhetorik übrigens so fein gebildeten Athenagoras wahrnehmen.

Für alle diese hier kürzlich ausgehobenen Bestandtheile der N. T. Ueberlieferung müssen wir also den Ausdruck Mythus ein für allemal ablehnen, sofern nämlich für denselben eine positive und wissenschaftliche Bedeutung in Anspruch genommen wird, und er nicht etwa promiscue zur Bezeichnung aller und jeder unhistorischen Ueberlieferung ohne Unterschied dienen soll. Dagegen würden wir uns eher damit einverstehen können, wenn man dafür das Wort Sage substituiren will, obgleich an sich betrachtet dieses edle deutsche Wort wohl eben so viel Anspruch, als jenes griechische haben möchte, zur Bezeichnung eines wesentlich dichterischen, in der Weise wirklicher Poesie die Idee mit der Erscheinung vermählenden Erzeugnisses gebraucht zu werden. Da man jedoch neuerdings von mehreren Seiten her begonnen hat, sich beider Worte zur Bezeichnung eines wesentlichen Begriffsunterschiedes zu bedienen, und das

Bedürfniß solcher Unterscheidung sich auch uns im gegenwärtigen Zusammenhang, wie schon sonst öfter, aufgedrungen hat, so tragen wir kein Bedenken, auch unsrerseits diesen Worten eine nicht durchaus gleiche, sondern unterschiedene Bedeutung anzuweisen, und glauben dabei mit derjenigen Unterscheidung, in welcher bereits mehrere Forscher übereingekommen sind, ziemlich nahe zusammenzutreffen. Denn wenn man, wie es z. B. George (nicht zu verwechseln mit dem von uns mehrfach erwähnten und bekämpften Hrn. Georgii) in seiner Schrift über Mythus und Sage in Vorschlag gebracht, unter Mythus eine von der Idee ausgehende und die Idee in die Form der Geschichte kleidende, unter Sage eine von der Geschichte ausgehende und das Geschichtliche in das Bereich des Idealen hinüberspielende Ueberlieferung versteht; so ergiebt sich leicht, in welchem Sinne und mit welcher Wahrheit wir das Erste von jener eigentlichen Dichtung, auf die wir den Begriff des Mythus beschränken, das Zweite von den auf anderem Wege, als dem eigentlich poetischen, entstandenen Alterationen des Geschichtlichen prädiciren können. In der N. T. Ueberlieferung ist, so viel die gegenwärtig von uns in Betracht gezogenen Bestandtheile derselben anlangt, gerade dies das Charakteristische, daß der substantielle Kern, der wesentliche Inhalt des Ueberlieferten allenthalben ein Thatsächliches oder wirklich Vorgefallenes ist, ein solches, was eine geschichtliche Person betrifft oder von ihr ausgeht. Freilich läßt sich hier nicht füglich sagen, daß neben diesem Thatsächlichen ein Ideales beiherspiele. Das Werk der Sage besteht vielmehr, namentlich in den zuletzt erwähnten Fällen, darin, das ideale Moment, welches dort allenthalben zugleich das thatsächliche ist, da sie es in dieser seiner Innerlichkeit zu fassen nicht vermag, als ein Aeußerliches, anderm Thatsächlichen Gleichartiges, zu fassen. Der Unterschied dieses Sagenhaften von dem eigentlich Mythischen aber wird am deutlichsten hervortreten, wenn wir jetzt zur Betrachtung der Stelle übergehen, welche allerdings auch dieses letztere Element in die N. T. Ueberlieferung aufnimmt.

Einen Mythenkreis im strengen, eigentlichen Sinne bilden nämlich, wie Ref. in seiner ev. Gesch. nachzuweisen versucht hat, die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit des Heilandes, sammt den an sie sich anschließenden, jedoch fast auf jedem Punkte ins Abenteuerliche und Sinnlose übergehenden und dadurch den Charakter des ächt Mythischen verlierenden apokryphischen. Die Behauptung, daß von allen Bestandtheilen der N. T. Ueberlieferung nur diese von der Natur des Mythischen sind, ist im Allgemeinen nicht neu, sondern auch vor uns von Mehrern ausgesprochen: wir unternehmen es, dieselbe mit ausdrücklicher Beziehung auf den von uns näher bestimmten Begriff des Mythus zu vertreten, indem wir der Meinung sind, daß sie so erst zu ihrer eigentlichen Wahrheit kommt. Sie in diesem Sinne von der übrigen Ueberlieferung, in deren Mitte, oder, wenn man will, an deren Spitze sie sich findet, abzuscheiden, dazu könnte schon der viel entschiedener und durchgängiger unhistorische Charakter geneigt machen, der in Bezug auf sie auch von Solchen zugegeben wird, die, in Bezug auf das Uebrige, die buchstäblich historische Glaubwürdigkeit strenger noch, als wir, festhalten zu können meinen. Doch ist es für uns keinesweges bloß dieses negative Merkmal, — dieses nämlich für sich allein genommen, würde jene Bestandtheile der Ueberlieferung nur unter dieselbe Kategorie stellen, unter welche Strauß das Ganze gestellt hat, — sondern viel ausdrücklicher bestimmt uns dazu das positive Gepräge wirklicher Poesie, welches wir auch in der schlichten Gestalt unserer evangelischen Erzählungen wahrzunehmen glauben. Je mehr in ihnen der ächt geschichtliche Gehalt noch fehlt, welcher den übrigen Theilen der N. T. Schriften ihren Werth und ihre Bedeutung giebt, je ungleichartiger diesen Theilen sie demzufolge erscheinen müssen: desto weniger wird der sinnige, für die Poesie und den positiven Ideengehalt des Mythus empfängliche Betrachter diesen ihren eigenthümlichen Gehalt in ihnen verkennen. Dieser Gehalt ist es, welcher sie vor allen übrigen Theilen der heiligen Sage und Geschichte zu einem Mittelpunkt und unerschöpflichen

Quell christlicher Kunstanschauung gemacht hat; denn es liegt in der Natur und dem Begriffe des Geisteslebens, daß, was aus der Phantasie geboren ist, auch die Phantasie vorzugsweise anspricht, und allenthalben ja sind es die Gestalten und Gebilde des eigentlichen Mythus, an welchem die Kunst sich zu begeistern und welche sie vor allen andern zu ihren Gegenständen zu wählen liebt. — Freilich auch hier, wie bei allem Mythischen, sobald dasselbe von dem lebendigen Stamm poetischer Produktivität, der es ursprünglich trug, abgelöst, und als trockene historische Notiz überliefert ist, ist es mehr die Ahndung der darin verborgenen Poesie, als der unmittelbare Eindruck einer wirklich vorliegenden, woraus uns die Ueberzeugung erwächst, daß wir einen Mythus von ächtem Schrot und Korn vor uns haben. Indessen wie diese Ahndung des in dem Mythus verschlossen Liegenden den Künstler zur Hebung dieses Schatzes durch das Mittel produktiven, sinnlichen Gestaltens anreizt: so vermag sie nicht weniger auch den Forscher dazu anzureizen, sich desselben durch Deutung des idealen Sinnes jener Gebilde zu bemächtigen, und auf diesem Wege, falls er den richtigen zu treffen glücklich genug ist, nicht minder sicher, wie der Künstler auf dem seinigen, zum klaren Bewußtsein und zum Vollgenuß jenes Verborgenen zu gelangen.

In diesem Sinne nun mußte Ref., nachdem er einmal über das Vorhandensein und die Stellung des Mythischen im N. T. diese Ansicht gefaßt, es als seine erste und nächste Aufgabe betrachten, dasselbe in der Weise aufzuzeigen und es als das, was es ist, erkennen zu lassen, welche sich uns im Vorhergehenden als die einzig angemessene für den Mythus im eigentlichen Wortsinne ergeben hat, nämlich durch eine Deutung solcher Art, welche mit dem tieferen Sinne der mythischen Dichtung zugleich auch die Dichtung selbst als lebendiges Phantasiegebilde zum begeisteten, poetischen Verständniß bringt. Ob ihm solches Wagstück — denn ein Wagstück ist hier allerdings, mehr als irgend anderwärts auf mythischem Gebiet, — gelungen sei, darüber gebührt ihm, wie schon gesagt, nicht, zu entscheiden;

die gegen seine Deutungen erhobenen Einwürfe indeß haben ihn bis jetzt nicht zu der Ueberzeugung bringen können, daß es ihm mißlungen sei. Wenn D. Baur diesen Deutungen, indem er ihre Richtigkeit bestreitet, das Zugeständniß macht, daß sie „höchst sinnreich und anziehend" seien: so erkennt er ihnen freilich hiermit noch nicht das zu, worauf es wesentlich ankommt, aber doch, die Aufgabe solcher Deutungen in ihrer Wahrheit betrachtet, so wie wir sie eben betrachtet haben, vielleicht immer noch mehr, als er nach seiner Denkweise ihnen zuzuerkennen beabsichtigt. Wir, nach der unsrigen wenigstens, würden uns bedenken, diese Prädikate einer Auslegung zu ertheilen, welche wir für geradezu falsch und unrichtig hielten; denn wir würden uns in einem solchen Falle ungleich mehr durch die Gewaltsamkeit in der Behandlung, und durch das Verfehlen der Poesie des Mythus abgestoßen, als durch den Scharfsinn oder die Combinationsgabe, welche dabei entwickelt würde, angesprochen finden. Aber freilich, wir treten mit einer Forderung hinzu, welche Hrn. Baur fremd bleibt, mit der Forderung, die Poesie des Mythus durch dessen Deutung wiederhergestellt und für das Bewußtsein der Gegenwart verwirklicht zu sehen. Wer von dieser Forderung absieht, der wird an die ästhetische Seite einer Mythendeutung geringere Ansprüche machen, und dieselbe von der wissenschaftlichen reiner abtrennen können, als es uns möglich wäre. Wir müssen daher gerechtes Bedenken tragen, uns das Lob unsers Recensenten in dem Sinne zuzueignen, wie wir solches, wenn es aus der Feder eines uns Gleichgesinnten käme, getrost würden thun dürfen. Dagegen aber sind wir auch berechtigt, seinen Tadel zurückzuweisen, insofern derselbe auf der vorausgesetzten Unmöglichkeit des Beweises beruht, daß „das Bewußtsein dieser Ideen schon von Anfang an mit dem Mythus verbunden war." Denn von einem Bewußtsein der dem Mythus inwohnenden Ideen kann und soll, wie oben bemerkt, bei den Urhebern des Mythus nicht die Rede sein, sondern nur von einer unbewußten, der Fähigkeit des klaren, begrifflichen Ausdrucks entbehrenden Ahndung oder Anschauung. Die Untersuchung

wäre also vielmehr wesentlich darauf zu richten gewesen, ob die Ideen der von uns versuchten Deutung der Art sind, nicht, „daß das Bewußtsein derselben schon ursprünglich in den Mythen vorausgesetzt sein könnte," sondern daß sie, in Momenten andächtiger Intuition der begeisterten Ahndung vorschwebend, das Gemüth der Gläubigen mit einem ächt religiösen Inhalt erfüllen, und ihren Geist zu einem phantasiereichen, poetischen Ausdruck dieses Inhalts beflügeln konnten. Und hier nun meint Ref. wenigstens nicht in den Fehler verfallen zu sein, vor welchem sich auch noch in unsern Tagen die Deuter namentlich der alten Mythologie nicht genugsam zu hüten pflegen, nämlich für das, was hier, sofern der wahre Inhalt des Mythus gemeint ist, mit Recht Idee genannt wird, gewisse abstruse und fernabliegende, auch wohl triviale und gleichgültige Allgemeinbegriffe unterzuschieben. Gerade in diesen Punkt vielmehr meint er die auch von Hrn. D. Baur (a. a. O. S. 191) vermißte „wesentliche Verschiedenheit seiner Auffassungsweise des mythischen Theils der evangelischen Geschichte von der Art und Weise „setzen zu dürfen," wie die alexandrinischen Juden die A. T. Religionsgeschichte zu behandeln pflegten": daß es mit nichten bloß ein „Allgemeines und Abstraktes" ist, was er „in dem Individuellen und Concreten durchscheinen lassen will." Die Gedanken, welche den Inhalt des Kindheitsmythus bilden, sind nach seiner Deutung durchgehends solche, die den geistigen Kern und Mittelpunkt des Christenthums in seinem Ursprunge aus der Idee heraus treffen. Sie sind also ihrerseits selbst durchaus individuelle und concrete, solche, die wesentlich dieser Zeit und diesem Orte, nicht, wie die sonst beliebten mythologischen Gemeinplätze, jeder Zeit und jedem Orte angehören; solche endlich, bei denen die symbolische und poetische Hülle nicht, wie bei so manchen dieser letzteren, als eine müssige Spielerei erscheint, sondern bei denen man es nicht anders als sehr begreiflich finden kann, daß sie zu jener Zeit nur in einem Momente begeisterten Aufschwungs erfaßt, und nur in poetischer, symbolischer Rede ausgedrückt und mitgetheilt werden konnten.

Ein anderer Einwand würde sich gegen unsere Darstellung, wie sie bis jetzt vorliegt, mit mehrerem Recht erheben lassen, und daß derselbe noch von keinem unserer Beurtheiler erhoben worden ist, dies kann seinen Grund nur darin haben, daß man sich die Bedingungen zur Entstehung des Mythus noch nicht in der Weise, wie wir es gegenwärtig zu thun versuchten, zum Bewußtsein gebracht hatte. Diese gesammte Darstellung nämlich muß nach der Einsicht, die wir über jene Bedingungen gewonnen haben, in so fern in der Luft zu schweben scheinen, als dort noch keine Nachweisung, weder über die Möglichkeit, noch über das wirkliche Vorhandensein jener poetischen Thätigkeit gegeben ward, durch welche nach unsern Voraussetzungen auch jene neutestamentlichen Mythen, falls sie wirklich Mythen sind, allein entstanden sein können. Es war dies dort unterlassen worden, weil, streng genommen, diese Untersuchung nicht mehr in das Gebiet der evangelischen Geschichte gehört; indessen hätte wohl auch dort, mit ein paar Worten, wie wir es hier thun wollen, eine Andeutung über die in andern N. T. Schriften deutlich genug hervortretende Stelle gegeben werden können, wo wir solche poetisch produktive Thätigkeit zu suchen haben. Man kann solche Andeutung dort um so mehr vermissen, je mehr es, bei dem im Allgemeinen, wie schon oben von uns zugestanden, nichts weniger als dichterisch produktiven Charakter der frühesten christlichen Welt, allerdings befremden muß, solche Thätigkeit dennoch stillschweigend von uns vorausgesetzt zu finden. — Zu einiger Entschuldigung dieser Versäumniß mag indeß hier bemerkt werden, daß man mit gleichem Recht auch der „mythischen Ansicht" den Vorwurf machen kann, daß sie über die Art und Weise der Erzeugung dessen, was sie Mythus nennt, die genauere Rechenschaft schuldig geblieben ist. Denn wenn auch zum Behuf solcher Erzeugung eine poetische Thätigkeit in dem strengeren und eigentlichen Sinne von ihr nicht, wie von uns allerdings, vorausgesetzt wird; so bedarf es doch auch nach ihr der Annahme einer in das Geschäft der historischen Ueberlieferung jener Begebenheiten, welche den nächsten Inhalt der evan=

gelischen Geschichte bilden, eingedrungenen, fremdartigen Geistesthätigkeit, einer Thätigkeit solcher Art, die jener Geschichte selbst einen ganz eigenthümlichen, von der sonstigen Mittheilung eines Geschichtlichen wesentlich verschiedenen Charakter aufdrücken mußte. Es fällt also der gerügte Mangel dort mit dem Mangel einer sorgfältigern Untersuchung über die gesammte formale Beschaffenheit jener Tradition zusammen, aus welcher, der auch von Strauß beibehaltenen Voraussetzung zufolge, unsere evangelischen Quellenschriften im Laufe der Zeit hervorgegangen sein sollen. — Für uns dagegen fallen beide Untersuchungen, die, welche die Mythendichtung, und jene, welche die historische Ueberlieferung betrifft, auseinander, da beide nach uns wirklich und wesentlich unterschiedene Thätigkeiten waren. Hinsichtlich der ersteren, die uns hier allein angeht, wird es genügen, nur ganz kurz auf eine Notiz hinzuweisen, welche Jeden, der sie nicht gedankenlos zur Seite lassen, sondern gründlich, wie sie es fordert und verdient, erwägen will, von dem faktischen Vorhandensein einer produktiven Thätigkeit der Art, wie wir solcher hier bedürfen, in der ältesten christlichen Gemeinde überzeugen muß.

Diese Notiz nämlich ist keine andere, als die allbekannte des Apostels Paulus über die χαρίσματα in der Gemeinde. Wir können dahin gestellt lassen, welches von beiden, das χάρισμα des γλωσσαῖς λαλεῖν sammt der dazu gehörigen ἑρμηνεία, oder das der προφήτεια zunächst hieher zu ziehen ist; aber daß entweder durch beide, oder durch eines von beiden eine produktive Geistesthätigkeit der Art bezeichnet wird, in welcher diejenige, der unsre Mythen ihren Ursprung verdanken, nicht nur möglicherweise inbegriffen sein kann, sondern höchst wahrscheinlich inbegriffen ist: dies ist uns keineswegs zweifelhaft. Es muß, bei der Masse gelehrter und scharfsinniger Untersuchungen, welche die exegetische Forschung der neuesten Zeit namentlich über den Begriff des γλωσσαῖς λαλεῖν hervorgerufen hat, Verwunderung erregen, wie mehr oder weniger diese alle bei dem formalen Theile der Frage stehen geblieben sind, nach dem

sachlichen Inhalt aber jener so ungewöhnlichen und außerordentlichen Aeußerungsweise des Geistes zu forschen bis jetzt noch Keinem beigefallen ist. Und doch kann dieser Inhalt kein nichtssagender, kein der religiösen Bedeutung entbehrender gewesen sein; denn Paulus, wenn er auch den Mißbrauch oder die Ueberschätzung jener sonderbaren Mittheilungsweise religiöser Anschauungen tadelt, verwirft dieselbe an sich doch keineswegs, sondern erkennt sie neben den übrigen ausdrücklich als eine Gnadengabe an und empfiehlt dabei nur das Streben nach Verdeutlichung des solchergestalt Offenbarten durch eine sachgemäße, gleichfalls auf eigenthümlicher Gnadengabe beruhende Auslegung; die Gnadengabe der Prophetie aber, deren Inhalt, wie ihn der Apostel (Röm. 12, 6) ausdrücklich als einen durch Glaubensanalogie (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως) bestimmten bezeichnet, gleichfalls für uns in Frage kommt, stellt er noch höher. Billig fragt man hier, ob es wohl glaublich ist, daß dergleichen von dem Apostel ausdrücklich als bedeutsam anerkannte Aeußerungen religiöser Begeisterung völlig spur- und wirkungslos in der Gemeinde vorüber gegangen seien. Es waren ja doch nicht einfache Andachtsübungen der Art, wie sie sonst in kirchlichen Versammlungen statt finden, auch nicht vorbedachte, für den Zweck der augenblicklichen Erbauung verstandesmäßig eingerichtete Reden oder Betrachtungen. Wie hoch oder wie gering man immerhin das Wirken des Geistes anschlagen möge, der sich in diesen, dem Gesichtskreis unserer gegenwärtigen Erfahrung so gänzlich entschwundenen Bewegungen offenbarte oder zu offenbaren rang: daß es eben der Geist, — πνεῦμα — war, derselbe Geist, der allenthalben im N. T. als das Princip göttlicher Offenbarung betrachtet und verkündigt wird: dies finden wir überall vorausgesetzt, und von Paulus auch ausdrücklich ausgesprochen. Das Wirken des Geistes eben ist jederzeit ein freies, schöpferisches: warum sollte es hier minder, als anderwärts, dies gewesen sein? Oder besaß etwa der Apostel nicht selbst die Gabe des Geistes, um das, was aus dem Geiste stammt und des Geistes voll ist, unterscheiden

und beurtheilen zu können? — Betreffend aber die nähere Gestalt dieser geistigen Offenbarungen, so finden wir dieselben freilich nicht ausdrücklich als Poesie, als religiöse Dichtung bezeichnet; und unstreitig auch waren sie dies nicht in dem Sinne, in welchem wir heut zu Tage, und eben so wenig oder noch weniger, in welchem man damals, in den Kreisen, in welche hellenische Sprache und Bildung gedrungen war, von Poesie als ausdrücklicher Kunstübung zu sprechen pflegte. Aber man frage sich, unter welche andere Kategorie, als die einer, zwar ungebildeten, formlosen, nur auf den Inhalt und Stoff gerichteten, kurz einer Poesie in jenem weiteren Wortsinne, den wir oben für die eigentliche Mythendichtung feststellten, eine religiös produktive Thätigkeit zu stehen kommen kann, die, aus augenblicklich angeregter Begeisterung hervorgehend, doch nicht etwa mit der begrifflich lehrenden oder unterweisenden identisch gewesen sein kann, da sie von dieser auf das Ausdrücklichste unterschieden wird. War sie aber Poesie, wo sind dann ihre Produkte geblieben? Oder wird man es auch hier vorziehen, wenn einerseits eine poetisch producirende Thätigkeit ohne Produkt, andrerseits ein poetisches Produkt ohne producirende Thätigkeit, beide derselben Zeit und denselben Umgebungen angehörig, vorliegen, nichtsdestoweniger mit Gewalt beide auseinanderzuhalten und auf der Behauptung zu beharren, daß sie gegenseitig einander nichts angehen?

Was wir über die nähere Art und Weise der Aeußerung jener Gnadengaben in Erfahrung bringen, das Alles bietet zu der Art und Weise, wie oben von uns, und wie schon früher vom Ref. in seinem Werke zur Einleitung in die griechische Mythologie der Begriff der Sagen- oder Mythendichtung bezeichnet ward, eine so überraschende Analogie, daß fast der Verdacht entstehen konnte, als sei dieser Begriff von uns aus den Notizen des Apostelbriefes abstrahirt, wenn nicht glücklicherweise wenigstens das oben genannte Werk eine allzudeutliche Widerlegung desselben enthielte. Gleich der Mythendichtung sind die Gaben der Prophetie und des Zungenredens solche, die

nicht sowohl dem Einzelnen, als der Gemeinde eigneten, indem sie, wenn auch an Einzelnen haftend, doch nur in den Versammlungen der Gemeinde in Ausübung gebracht wurden, und, durch die Andacht der Gemeinde angeregt und wiederum sie anregend, als Glied in die Kette jener religiösen Produktion eintraten, die fortwährend von der Gemeinde im Ganzen und Großen ausging. Es ist mit Sicherheit vorauszusetzen, daß kein Erzeugniß oder keine Aeußerung der Prophetie oder des Zungenredens mit der Prätention der Selbstständigkeit, als diese einzelne, in der Form, in welcher sie zuerst gesprochen war, und als Eigenthum des Sprechers, aufgezeichnet oder im Gedächtnisse bewahrt ward; wie aber demungeachtet der Gemeinde daran lag, den Inhalt des so in begeisterter Eingebung Gesprochenen nicht verloren gehen zu lassen, das wird in Bezug auf das Zungenreden durch das von Paulus ausdrücklich empfohlene Institut der Hermeneuten bewiesen, welches zugleich auf den ausdrücklichen Zusammenhang deutet, worin die Anschauungen oder Eingebungen verschiedener Einzelner sich zu einander zu setzen vermochten. Auch dies kann als eine Analogie dieser Charismen zu der vorauszusetzenden Form anderer Mythendichtung betrachtet werden, daß in ihnen die poetisch-religiöse Begeisterung, wie wir aus der apostolischen Bezeichnung schließen müssen, nicht wohl ohne ein beigemischtes Moment magischen Hellsehens gewesen sein kann: denn auch im Heidenthum finden wir den Mythus allenthalben im engsten Bezuge zu Orakelwesen, Weissagung, Traum, Deutung und ähnlichen magischen Momenten. Wenn Hr. Georgii die evangelischen Mythendeutungen des Ref. durch die Bemerkung abweisen will, daß solche Mythen nur durch Inspiration hätten entstehen können: so trägt Ref. kein Bedenken, sich zu dieser Annahme freimüthig zu bekennen, unter der Bedingung jedoch, daß man den Begriff der Inspiration nicht in dem unhistorischen Sinne der spätern Kirchenlehre, sondern in dem geschichtlich beglaubigten des apostolischen Zeitalters nehme, und darunter, wie dieser es verlangt, einen Zustand erhöhten mystischen Schauens verstehe, in welchem sich

Momente magischen Hellsehens mit Momenten dichterisch-religiöser Begeisterung mischen mochten. Daß übrigens, in dem, was in einem solchen Zustande gesprochen ward, außer dem unmittelbaren wörtlichen, einen tiefern symbolischen Sinn verborgen zu glauben, jener Zeit keineswegs fremd war: dafür giebt der Apostel selbst ein zwar indirektes, aber darum nicht minder sprechendes Zeugniß durch den Gebrauch, den er von dem Worte πνεῦμα macht. Dieses nämlich bedeutet ihm einerseits, im ausdrücklichen Gegensatze des νοῦς (1 Kor. 14, 14), den Geist jener Eingebungen, der sich in Zungenreden und Prophetie Luft macht; andrerseits liebt er, es für den Geist, der die alttestamentlichen Schriften eingegeben hat, ausdrücklich in so fern zu brauchen, inwiefern er von diesen annimmt, daß sich hinter ihrem Buchstaben ein tieferer, eben von dem πνεῦμα als solchem hineingelegter und beabsichtigter Sinn verberge: 1 Kor. 10, 2. ff. (Vergl. Hebr. 3, 7. 9, 8. 10, 15.)

Wie es nun geschehen ist, daß aus dieser prophetischen oder zungenredenden Poesie der apostolischen Gemeinde ein Mythencyklus über die Geburt und Kindheit des Herrn hervorging: diese Fragen würde man freilich nur auf eine oberflächliche, keineswegs zureichende Weise beantworten, wenn man sagen wollte, daß bei der geringen Kunde, welche die Gemeinde gerade über diesen Theil der Lebensgeschichte ihres Heilandes besaß, hier der frei schaffenden Phantasie der freieste Spielraum geöffnet war. Die Phantasie, welche den Kindheitsmythus geschaffen hat, war ja eben, wie wir gezeigt zu haben glauben, keine blos spielende; sie hatte Ideen zu verkörpern, welche nicht an dem ersten besten, zufällig offen stehenden Platze die ihnen gemäße Gestaltung hätten erlangen können. Es ist daher nicht anders anzunehmen, als daß die innere Nothwendigkeit dieser Ideen den Gestalten, in welchen sie sich abbilden wollten, den ihnen gemäßen Platz gegeben haben wird, und daß mithin dieses selbst, daß es eine Geburts- und Kindheitsgeschichte der Person des Heilandes ist, welche sich auf solche Weise gebildet hat, für ein wesentliches Moment auch in der Bedeutung dieser

Mythen zu gelten hat. Eben hier nun kann allerdings auch der richtig verstandene Grundgedanke der bisher so genannten „mythischen Ansicht" seine Stelle finden, daß alle neutestamentliche Mythenbildung von dem Streben ausgegangen sei, den Stifter des Christenthums durch Uebertragung alttestamentlicher Vorbilder und Weissagungen auf seine Person zu verherrlichen. Das Nachsinnen nämlich über den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes, der prophetischen Verkündigung und der Erfüllung in Christus, hat allerdings jener Dichtung den ersten Impuls gegeben; wie dies sich auf das Deutlichste in den Genealogien ausdrückt, welche, gleichsam die prosaische Unterlage der mythischen Poesie, offenbar letzterer müssen vorangegangen sein, obgleich dieselbe, in der Idee der jungfräulichen Geburt des Herrn, zugleich von einem ganz andern, jenem zugleich entgegengesetzten Grundgedanken ihren Ausgang nahm. Allein dieses Sinnen, weit entfernt, nur schon Vorhandenes auf jene ein für allemal als abergläubisch und durchaus unpoetisch zu bezeichnende Weise in den Zusammenhang zu übertragen, der durch die Grundvoraussetzung des Christenthums gefordert war, ward vielmehr, so zu sagen, zur Wünschelruthe, welche auf die Stellen hinwies, an welchen sich der tiefverschlossene Schatz der welthistorischen Bedeutung des Christenthums dem begeisterten Blicke aufthun sollte. Nur als ein Räthselwort vermochte der prophetisch aufgeregte Geist der Gemeinde den Inhalt seiner Anschauungen auszusprechen, eingehüllt in die Bilder von dem neugeborenen Christuskinde, von seinen Aeltern und Gespielen, von den Gefahren und Wundereraignissen seiner Jugend, welche sich unwillkührlich als sinnschwere Symbole für jene zur begreifenden Erkenntniß noch nicht herangereifte Ideenfülle darboten. Daß diese Sinnbilder in den verschiedenen Kreisen der Gemeinde sich verschieden gestalteten, von welcher Verschiedenheit noch jetzt die so sehr von einander abweichenden Sagen bei Matthäus und Lucas ein Zeugniß geben, — der apokryphischen nicht zu gedenken, denen doch wohl auch der Ursprung aus einem Quell lebendiger Poesie nicht ganz abzusprechen ist,

— dies wird man minder befremdend finden, als die Möglichkeit, daß sich dennoch diese scheinbar so luftigen, und in ihrem ersten Entstehen nothwendig durchaus partikulären Sagengebilde verhältnißmäßig so rasch über die Gemeinde verbreiten und in dem Glauben derselben zu dauernden, allgemein geltenden und anerkannten Gestalten befestigen konnten. Abgesehen indeß davon, daß zu dieser Verbreitung und Befestigung, bei einmal angeregter Empfänglichkeit für Gebilde solcher Art, auch die frühzeitig erfolgte schriftliche Aufzeichnung in diesem Falle das Ihrige beigetragen haben mag: so ist eben dies das überall wiederkehrende Wunder aller Sagenbildung, welches man ein für allemal zugegeben haben muß, wenn man nicht bei jedem einzelnen Beispiele in neues Befremden und Erstaunen gerathen will.

Ueber „Werner Hahn: Geschichtliche Begründung und Ankündigung der wahren Religionswissenschaft. Leipzig 1839;" als Nachschrift zur vorigen Abhandlung,

von

Prof. Dr. Ch. H. Weiße.

Vorstehender dritter Artikel der gegenwärtigen Abhandlung war schon seit einiger Zeit beendigt und an die Redaktion dieser Zeitschrift abgesandt, als der Verf. obige Schrift zu Gesicht erhielt. Dieselbe mußte seine Aufmerksamkeit unter andern auch durch das Urtheil auf sich ziehen, welches sie über die Strauß'sche Behandlung der neutestamentlichen Mythen fällt. Es wird nämlich dort (S. 128.) gerügt, wie Strauß den Begriff des Mythus „nur durch eine Erklärung negativen Inhalts zu erläutern wisse." Wenn Strauß den Mythus einen „Niederschlag der Idee" nennt, und auf die Schwierigkeit hinweist, sich, von dem Standpunkt unserer „verständigen Zeitbildung" aus, „in eine Zeit und Bildung zurückzuversetzen, in welcher die Phantasie so kräftig wirkte, daß ihre Gebilde in dem Geiste dessen selbst, der sie schuf, sich zu Wirklichkeiten verfesten konnten:" so macht sein Gegner (S. 129.) auf den Widerspruch aufmerksam, der zwischen diesen allgemeinen Erklärungen und der Behandlung der angeblichen Mythen im Besondern und Einzelnen obwaltet. Er findet Strauß's Darstellung, wie sich Mythen gebildet haben „der Art sehr ähnlich, die heutigen Tages und immer gang und gäbe ist, wie ursprünglich sehr einfache Thatbestände durch die Menge der Erzählenden und Wiederholenden schneeballartig wachsen;" und fragt, „wer denn wohl behaupten wolle, daß in diesem gemeinen Hergang der alltäglichen menschlichen Gesellschaft einer Idee niedergeschlagen sei?" Er rügt ferner (S. 130.) die in dem Strauß'schen Werke bemerk-

bare Unterschiebung des jüdischen Volks als mythenerzeugender Gemeinschaft für das christliche Gemeinwesen. „Wenn man sich denken könne, daß im jüdischen Volk die messianischen Sagen schon gebildet waren, so daß diese selbst die christlichen Sagen werden konnten, indem sie bloß auf Jesus übertragen, und nach seinen individuellen Verhältnissen verändert wurden: so schwinde der Unterschied zwischen jüdischem Volksbewußtsein und christlichem Gemeinbewußtsein, welche beide doch in einer völlig verschiedenen Grundlage des Bewußtseins ihre Eigenthümlichkeit haben." Aus diesem Grunde findet Hr. Hahn die Beschuldigung gegen Strauß allerdings „wissenschaftlich begründet, daß er den Christus läugne, welcher ein völlig neues Gemeinbewußtsein, das der christlichen Kirche, veranlaßt hat." Er möge „die Geschichtlichkeit Jesu zugeben," aber diese Geschichtlichkeit sei nicht die Geschichtlichkeit dessen, „an den sich um seiner Persönlichkeit willen, und bloß durch dieselbe veranlaßt, das Dasein eines ganzen Gemeinwesens ursprünglich knüpft; denn für dieses wäre schon das Bewußtsein vor Christus ausgebildet gewesen." Aus eben dieser Verwischung des weltgeschichtlichen Unterschieds zwischen Judenthum und Christenthum entspringe übrigens (S. 132.) ein neuer Widerspruch zwischen der Schlußabhandlung und dem übrigen Inhalte des Strauß'schen Werkes. Dort nämlich, in der Schlußabhandlung, werde, in Folge jener Verwischung, welche es zu keinem eigenthümlichen Inhalt der christlichen Mythen kommen lasse, den Evangelien als eigentlicher Inhalt nur ein leerer Allgemeinbegriff untergeschoben, die „unterschiedlose Allgemeinheit und Einheit der ganzen Menschheit, als des ewig sterbenden und auferstehenden Gottes," während doch, nach Strauß's eigner Darstellung „weder in den jüdischen Vorstellungen von dem erwarteten Messias, noch in den christlichen Ausschmückungen des Lebens Jesu diese Idee der ganzen Menschheit verborgen sei, sondern vielmehr in jenen die des volkbefreienden, in diesen die Idee des menscherlösenden einzelnen Menschen."

Je treffender nun Ref., in Gemäßheit des Inhalts seiner

obigen Abhandlung, diese Aussprüche zu finden nicht umhin kann, und je bemerkenswerther ihm überhaupt die Energie erscheint, mit welcher in der genannten Schrift ein jugendlich aufstrebender Geist (die Jugend des Verf. erkennt man freilich auch an gewissen Spuren der Unreife, welche vielleicht Manchem zur Nichtbeachtung seiner Schrift einen willkommenen Vorwand leihen werden) sich über den Strauß'schen Standpunkt emporringt: um so mehr hält er es der Mühe werth, unter Beziehung auf die Ergebnisse seiner vorstehenden Abhandlung die Richtung zu prüfen, welche der Verf., um über jenen Standpunkt hinauszukommen, eingeschlagen hat. — Der Verf. steht in so fern noch mit Strauß auf gleichem Boden, als auch Er den Inhalt der Evangelien für wesentlich mythisch hält. Auch ihm gelten die Evangelien, — und er setzt den Hauptgewinn der neuern theologischen Wissenschaft, wie sie nach ihm in drei verschiedenen Stadien durch Schleiermacher, K. Hase und Strauß sich entwickelt haben soll (eine sonderbare Zusammenstellung, durch welche wohl der Standpunkt Keines dieser Drei richtig bezeichnet sein möchte) ausdrücklich darein, dies an den Tag gebracht zu haben, — für den „Ausdruck des allgemeinen Bewußtseins der christlichen Kirche" (S. 134). Auf die geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi legt er nur insofern einen höhern Werth, als Strauß, als er auf die Abscheidung der neuen Gemeinde von dem Judenthume einen größern Nachdruck legt, welcher, wie auch Strauß nicht in Abrede stellt, für das Werk dieser Persönlichkeit erkannt werden muß. Er sieht ein, daß das Eigenthümliche dieser Gemeinde, d. h. das historische Christenthum, wie dasselbe sich seinen Ausdruck eben in den Evangelien gegeben habe, nicht erkannt zu werden vermöge, ohne eine historische Erkenntniß des Stifters dieser Gemeinde. Aber woher diese Erkenntniß nehmen, wenn die Evangelien nach dieser Seite hin keine historische Quelle sind? Hier nun unternimmt Hr. Hahn (S. 141 ff.), ungeachtet er „die Unsinnigkeit, das blos Geschichtliche a priori konstruiren zu wollen," anerkennt, das Wagstück, unter Voraussetzung der nöthigen univer-

salgeschichtlichen Data aus den „bekannten dürftigen Aussagen der Profanscribenten über Jesus" (Tac. ann. XV, 44. Plin. ep. X, 97. Suet. Claud. 25.) die Geschichte Jesu in so weit zu entwickeln, als ihre Kenntniß zum Verstehen des in den Evv. niedergelegten „Bewußtseins der urchristlichen Gemeinde" nothwendig ist. Diese Entwicklung bildet ihm den Inhalt einer eigenthümlichen theologischen Wissenschaft, der „Heilandslehre," deren Grundzüge er S. 155 ff. auseinandersetzt. — Was für Allgemeinheiten, nur um Weniges reicher, als die dürftigen Data, welche auch Strauß in dem Leben Jesu als geschichtlich stehen läßt, den Inhalt dieser sogenannten Wissenschaft bilden, dies wird man leicht von selbst abnehmen, wenn man erwägt, wie bei unserm Verf. dieselbe zu dem in den Evv. niedergelegten Inhalte gerade in das umgekehrte Verhältniß von demjenigen tritt, welches da angenommen wird, wo man die Evv. als historische Urkunden betrachtet. Sonst pflegt man die Evangelien zu studiren, um aus ihnen die Geschichte Jesu kennen zu lernen, Hr. Hahn verlangt umgekehrt, man solle die Geschichte Jesu studiren, um die Evangelien zu verstehen.

Aus diesen Prämissen ergiebt sich nun für Hrn. Hahn ein Begriff der neutestamentlichen Sage, welcher die Bedeutung derselben noch weit über die Bedeutung, welche Strauß ihr giebt, hinaushebt. „Die Gründung der Kirche ist (S. 148) zwar von Jesus veranlaßt; aber der Grund des Daseins der Kirche ist in ihr selbst vertieft und niedergelegt; in ihrer Erscheinung, die sich selber begründen muß." Jesus hat, als Gründer der Kirche (S. 149), „durch sein Einzelleben die Kirche zum Gemeinleben abgesetzt, er selbst aber sich von ihr losgesagt." Unter dieser „Lossagung" nämlich versteht der Verf. den freiwillig (solche Freiwilligkeit nämlich hat er nicht etwa auf Treu und Glauben der Evv. angenommen, sondern meint (S. 143) sie aus den universalgeschichtlichen Datis construiren zu können), in der Absicht eben, die Jünger und die Gemeinde dadurch zu verselbstständigen, von Jesus auf sich genommenen gewaltsamen Tod, welcher zunächst zwar die Folge hat, daß die

Jünger sich zerstreuen, gerade durch diese Zerstreuung aber eine um so innigere Wiedervereinigung vorbereitet. Das verbindende Princip ist nunmehr (S. 151) die Erinnerung an Jesus. Hier nun geht das Streben des Verf. wesentlich dahin, nachzuweisen, wie die Gestalt dieser Erinnerung (S. 152) „nicht durch ein reflektirendes Ueberlegen der Einzelnen bestimmt, sondern unwillkührlich ihnen innerlich gegeben war, und so das gemeinsame Bewußtsein Aller sich unmittelbar in dem gegenseitigen Aussprechen der innerlich angeschauten Form wiederfand." Damit ist die Erinnerung als eine nicht eigentlich historische bezeichnet, sondern (S. 153) als göttliche Eingebung an die Einzelnen; ihr Ausdruck, das Produkt dieser Gemeinsamkeit der Eingebung, ist nun eben die Sage, der Mythus. „In den Sagen wird das Gemeinbewußtsein überhaupt gesetzt, so daß sich dieses letzte unter der Sagengestaltung überhaupt erst selbst bildet. Die Jünger können, nachdem sie das unwillkührlich, d. h. noch nicht völlig bewußt in sie gelegte Gemeinbewußtsein durch die Sagen entäußert haben, in denselben ihr durch dieselben gebildetes Gemeinbewußtsein wiedererkennen." — „Mit der Vollendung dieser ursprünglichen christlichen Sagen ist die Kirche vollständig gesetzt, weil sich durch die Sagen das rein Innerliche der Kirche, ihr wahres Gemeinbewußtsein in einer vollendeten Gestalt, innerhalb der Kirche selbst, völlig nach Außen gekehrt hat, so daß überhaupt nach der Vollendung der Sagenanschauungen die wirkliche Entwicklung der Kirche zu ihrem erweiterten, geschichtlichen Dasein geschehen kann." Den Beginn dieser Entwicklung findet der Verf. (S. 154) „von der Sage selbst als das Empfangen des heil. Geistes dargestellt." Er scheut sich demnach nicht, die Consequenz auszusprechen, daß „die Sage in einer Zeit vollendet sein müsse, wie wir uns diese etwa zwischen dem Tode Jesu und dem ersten Wagniß einer apostolischen Predigt (Pfingstfest) vorzustellen haben." Die Sagen bildende Periode sei „die bildlich so genannte Zeit der Auferstehung des Herrn;" die Evangelien aber seien die später erfolgte schriftliche Verzeichnung dieser Sagen.

Dadurch, daß der Verf. bis zu dieser Consequenz fortgegangen ist, und dieselbe mit lobenswerther Offenheit ausgesprochen hat, hat er uns das Urtheil über seine gesammte Ansicht gar sehr erleichtert. Das Eigenthümliche derselben besteht, wie man sieht, darin, daß er zwar, hierin in Widerspruch mit Strauß, die nicht mit der jüdischen Messiasidee zusammentreffende, sondern weit über sie hinausgehende Anschauung, welche die Gemeinde von der Persönlichkeit ihres Stifters hatte, für den substantiellen Inhalt des urchristlichen Gemeindebewußtseins erkennt, daß er aber durch die Resultate der Strauß'schen Kritik, in welcher er den Höhepunkt aller bisherigen Entwicklung der theologischen Wissenschaft zu erblicken meint, sich genöthigt hält, diese Anschauung, statt für eine im strengern Sinn geschichtliche, für eine durch die Gemeinde in freier Dichtung producirte anzusprechen. Da nun, zufolge jener Prämissen, diese Anschauung zu der Zeit, wo das Wirken der Gemeinde nach Außen, die Predigt des Evangeliums, begann, nothwendig als bereits vorhanden, und festgestellt gedacht werden muß: so bleibt dem Verf. Nichts übrig, als dieselbe mit Einem Schlage, in dem kurzen Zeitraume, der zwischen dem Kreuzestode Jesu und der ersten Apostelpredigt in der Mitte liegt, entstehen zu lassen. Was für einen Gewaltstrich er hiermit begeht, wird wohl so leicht keinem aufmerksamen Leser verborgen bleiben. Fürwahr man würde, wenn man irgendwie in seine Ansicht eingehen wollte, in ganz anderer Weise, als er sich dessen wohl selbst versieht, ihn mit seiner Aeußerung, daß nur durch „göttliche Eingebung" die evangelische Sage zu Stande kommen konnte, beim Worte zu nehmen haben! Durch eine Eingebung, die wahrhaftig kein geringeres Mirakel wäre, als alle die Wunder, um deren willen hauptsächlich doch wohl auch Hr. Hahn die evangelische Erzählung für eine rein geschichtliche gelten zu lassen Anstand nimmt. Wollte uns der Verf. hier einwenden (wir wissen nicht, ob solcher Einwand in den Kreis seiner Ansicht fällt), daß jener Zeitraum geschichtlich von längerer Dauer gewesen, und nur eben erst durch die Sage so zusammengezogen sei, wie er in

den N. T. Berichten erscheint: so würde er hiermit selbst eingestehen, daß auch nach Ablauf dieses Zeitraumes die Sagenschöpfung noch fortgedauert habe. Denn man wird doch nicht annehmen wollen, daß im Laufe jenes Zeitraums selbst die Sage von seiner kurzen Dauer habe entstehen können? — Für den gelehrten Kenner des N. T. bedarf es übrigens keines Winkes, wie völlig unhistorisch die Behauptung eines so frühen Ursprungs der auch von uns dafür anerkannten sagenhaften Bestandtheile der ev. Erzählungen ist, in dem sich z. B. von der Geburt und Kindheitssage, so wie auch von den meisten Wundererzählungen durchaus keine Spur in den anerkannt ältesten Urkunden des N. T. findet. Es kann jener paradoxen Behauptung nur dann ein Schein von Probabilität — auch dies freilich nur für ganz oberflächliche, auf das urkundlich Vorliegende gar nicht näher eingehende Betrachter — geliehen werden, wenn man, wie bei Hrn. Hahn wirklich der Fall ist, die Vorstellung des Mythischen über den ganzen Umfang der evang. Berichte, und namentlich auch über den substantiellen Kern derselben, das in diesen Urkunden so individuell ausgeprägte Christusbild, welches freilich beim Ablauf jenes Zeitraumes im Bewußtsein der apostolischen Gemeinde vorhanden sein mußte, zu erstrecken kein Bedenken trägt. Gerade dieser Kern aber ist es, von welchem wir behaupten dürfen, daß nur bei völliger Unbekümmerniß um die Natur des Mythischen man sich einfallen lassen kann, auch für ihn eine mythische Entstehung vorauszusetzen.

Ueber die Unstatthaftigkeit des Unternehmens, den Kern der evangelischen Geschichte solchergestalt zu mythisiren, hätte sich, ganz abgesehen von anderweiten Mitteln der Belehrung, Hr. Hahn eigentlich schon durch das Schicksal des Strauß'schen Werkes und dessen Mängel, wie er selbst sie erkannt hat, belehrt finden können. Als Strauß zuerst im Allgemeinen den Gedanken seiner „mythischen Ansicht" der ev. Gesch. faßte, hat ihm dabei ganz gewiß nicht jener dürftige und inhaltsleere Begriff des Mythus vorgeschwebt, der, wie Hr. Hahn richtig bemerkt hat, aus seiner Bearbeitung des Einzelnen resultirt, sondern

die Vorstellung, welche er sich in Bausch und Bogen von dem Inhalt und Charakter des evang. Mythus entwarf, war gewiß in allen Hauptzügen die nämliche oder eine sehr ähnliche, wie die, welche wir jetzt unsern Verf. entwerfen sehen. Dies erhellt deutlich aus seinen allgemeinen Erklärungen über Begriff und Idee des Mythus, welche, wie sowohl Ref. als Hr. Hahn mehrfach nachgewiesen haben, mit der Behandlung des Einzelnen in einem übel verhüllten Widerspruche stehen, indem sie einen weit tieferen, theils religiösen, theils poetischen Gehalt in dem Mythus voraussetzen, als sich bei der kritischen Zergliederung der besondern Thatsachen wirklich darin finden will. Die Resultate dieser Zergliederung haben sich so sehr invito auctore ergeben, daß Strauß selbst und seine Vertreter, z. B. D. Baur, sie im Allgemeinen und Ganzen sogar jetzt noch nicht eingestehen wollen, sondern (der erste in seinen Streitschriften und in der dritten Ausgabe seines L. J.) noch jetzt auf einem Allgemeinbegriff des Mythus, auch des evangelischen beharren, der durch die Strauß'sche Kritik des Einzelnen allenthalben Lügen gestraft wird. Ganz eben so würde es, wir dürfen nicht zweifeln, Hrn. Hahn ergehen, wenn er ernstlich Hand ans Werk legen wollte, seine Ideen, so wie er sie in gegenwärtiger Schrift niedergelegt hat, auszuführen. Ja es würde ihm, wenn er durch das Beispiel seines Vorgängers gewarnt, die Klippe, an welcher jener gescheitert ist, um jeden Preis vermeiden wollte, noch um ein Beträchtliches schlimmer ergehen. Strauß nämlich bei seinem, wenn auch unzureichenden, doch im Ganzen unbefangenen und sorglosen Verfahren, hat trotz seiner Mythisirung des Einzelnen von dem, was wir vorhin als den eigenthümlichen Kern der ev. Gesch. bezeichneten, noch immer genug unangetastet gelassen, daß ein ausdrücklich auf diesen Punkt seine Richtung nehmender Betrachter jener Geschichte allenfalls auch bei vollständigem Zugeständniß seiner kritischen Resultate ein hinreichend individuelles, lebendiges Bild der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi aus den evangelischen Darstellungen würde entnehmen können. Freilich bleibt Strauß in seiner eigenen

Darstellung weit entfernt davon, solches Bild, wie der Titel seines Buches doch zu versprechen scheint, seinen Lesern vorzuführen; aber er bleibt es nur darum, weil er sich, sei es aus innerem Unvermögen, oder in Folge der einmal eingeschlagenen negativ-kritischen Richtung, diese Aufgabe nicht zu deutlichem Bewußtsein gebracht hatte; nicht, weil ihre Lösung mit den Resultaten seiner Kritik unvereinbar wäre. Hr. Hahn dagegen würde, vermöge seines Gegensatzes zu Strauß und in Folge seiner hier dargelegten Voraussetzungen, sein Absehen ausdrücklich darauf zu richten nicht umhin können, eben jenes individuelle Charakterbild, dessen geschichtliche Geltung bei Strauß zwar nicht zu ihrem Rechte kommt, aber doch nicht ausdrücklich angetastet wird, als die Schöpfung der urchristlichen Sage darzustellen. Behandelt er ja doch in seiner „Heilandslehre" (S. 157) als ein Moment dieser Schöpfung, als eine „kirchliche Vorstellung" unter andern das Prädikat des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, von welchem jeder im N. T. einigermaßen Bewanderte weiß, daß es nichts weniger, als eine „Vorstellung" der apostolischen Kirche ist, daß es in den apostolischen Briefen, in welchen doch sonst der Kreis dieser Vorstellungen ziemlich vollständig umschrieben ist, gar nicht vorkommt, sondern daß, wenn wir irgend Etwas mit historischer Gewißheit von Christus wissen, es eben dieses ist, daß Er Selbst sich, und nicht erst seine Jünger, sich dieses Prädikat des „Menschensohnes" beigelegt hat. Wie nun der Verf. an der angegebenen Stelle zum Behufe der Erklärung dieses evangelischen Ausdrucks den sonderbaren Umweg nimmt, auf allgemeingeschichtlichem Wege zu deduciren, daß Jesu gewisse Eigenschaften zukommen mußten, die zur Ausprägung der „kirchlichen Vorstellung von des Menschen Sohn" veranlassen konnten: so würde in allen ähnlichen Fällen, d. h. bei Erklärung jedes einzelnen charakteristischen Zugs, den die Evv. von Jesu berichten, sein Trachten darauf gerichtet sein müssen, zuvörderst zwar den geistigen Inhalt dieser Züge auf einen Allgemeinbegriff zu reduciren, und diesen als enthalten in der Idee, die wir uns aus universalgeschicht-

lichen Momenten von dem historischen Christus zu entwerfen haben, nachzuweisen, sodann aber, das Individuelle und so zu sagen physiognomisch Eigenthümliche derselben Züge, als nicht in der Natur oder der geschichtlichen Wahrheit, sondern in dem schöpferischen Thun der Sage begründet aufzuzeigen. Das individuelle Charakterbild Jesu, wie wir es in den Evangelien vorfinden, würde hiermit recht eigentlich zu einer Schöpfung der Sage gemacht, während als die geschichtliche Wahrheit vielmehr ein, wenn nicht unmittelbar a priori, doch so gut wie a priori konstruirter Allgemeinbegriff von Christus gilt. — Wir halten die wissenschaftliche Ausführung eines so in seiner Wurzel verfehlten Gedankens für unmöglich, für unmöglich insbesondere einem so wahrheitsliebenden Sinne, wie wir solchen in Hrn. Hahn vorauszusetzen Grund zu haben glauben. Würde sie dennoch erzwungen, so würde das Ergebniß, wie schon bemerkt, ein um so entschiedener Unhaltbares und Abenteuerliches sein, als dasjenige, welches Hr. Hahn zu widerlegen meint, mit um wie viel mehr Prätention der Originalität und des Reichthums an geistigem Gehalt der christliche „Mythus" nach Hrn. Hahn, als nach Strauß, auftreten müßte. Eine so abstrakte, älteren, fertig vorliegenden Vorbildern nachgebildete Messiasvorstellung, wie die Strauß'sche, läßt sich gar wohl als entstanden auf dem Wege allmähliger sagenhafter Ausschmückung der wirklichen Geschichte denken, zumal wenn man mit dem Verf. des „Lebens Jesu" freigebig genug ist, solcher Entstehung einen Raum von beinahe zwei Jahrhunderten zu leihen. Ein so durch und durch lebendiges, bis auf die kleinsten Züge individuell ausgeprägtes Charakterbild dagegen, wie das synoptische von Christus, mit Hrn. Hahn durch die gemeinsame Dichtung einer sagenbildenden Gemeinde für den Glauben dieser Gemeinde entstehen zu lassen, noch dazu in einem Zeitraume weniger Wochen oder allenfalls Monate entstehen zu lassen: dies setzt, wie gesagt, einen Wunderglauben voraus, der dem alten supernaturalistischen Wunderglauben nichts nachgiebt, sondern ihn, wo möglich, noch überbietet.

Ref. hielt diese Beleuchtung einer Hypothese über den Begriff des N. T. Mythus, die man, wegen der ähnlichen Opposition gegen Strauß, vielleicht wohl gar mit den von ihm selbst vorgetragenen Ansichten zu verwechseln geneigt sein könnte, an gegenwärtigem Orte darum nicht für überflüssig, weil sich an ihr aufs Neue mit überzeugender Klarheit herausstellt, wie unumgänglich nothwendig es ist, bevor man von Mythen im N. T. zu sprechen sich erlaubt, zuvor über den Begriff des Mythus eine deutlichere Rechenschaft sich gegeben zu haben, als heut zu Tage die Meisten, welche die „mythische Ansicht" im Munde führen, sich davon zu geben pflegen. Hätte Strauß eine solche sich gegeben, so würde er das Mißverhältniß seiner idealen Voraussetzungen zu den durchaus ideenlosen „Mythen," auf welche seine Kritik uns hinführt, gewahr geworden sein; hätte Hr. Hahn sich zu dieser schwierigen Vorarbeit entschlossen, so würde er auf den Einfall, welcher den Ziel- und Kernpunkt seiner vorliegenden Schrift ausmacht, gar nicht haben gerathen können. Freilich mußte ihm dieser Einfall reizend und probabel genug erscheinen, so lange er ausgehend von der seit Schleiermacher in der neueren Theologie festgestellten Grundvoraussetzung, daß das Substantielle des Christenthums nicht in äußerlich historischen Thatsachen, oder in dogmatischen Lehren, sondern in dem Gefühl und Bewußtsein der christlichen Gemeinde beruhe, den Begriff des Mythus im Allgemeinen hinreichend ins Klare gesetzt zu haben meint, wenn er ihn als den Ausdruck, als die Darstellung oder (S. 153) „Entäußerung" dieses Gemeindebewußtseins faßte. Aber dies ist eine gar unbestimmte, weitschichtige Vorstellung, in welcher auch das Seltsamste und Monströseste einen Platz finden kann, eben so wie bei Strauß das Leerste, an eigenthümlichem Gehalt Aermste darin einen Platz gefunden hat. Hr. Hahn dringt, und dringt mit Recht auf einen positiveren Begriff des im Mythus niedergelegten Gehaltes, als der bei Strauß sich vorfindet. Aber je positiver der Begriff ist, den man mittels genauer Durchforschung des Geistes und Gehaltes der wirklichen Mythen von dem Mythus

überhaupt gewinnt, desto mehr wird man auch die Nothwendigkeit einer Beschränkung dieses Begriffs auf einen engeren Umkreis von Erscheinungen gewahr werden, desto klarer das Unstatthafte einer Ausdehnung desselben auf jeden wirklichen oder auch nur möglichen Fall einer, in dem Bewußtsein einer Mehrheit erfolgten, durchgehenden oder theilweisen Umbildung eines Geschichtlichen einsehen. Es mag recht löblich sein, daß man neuerdings von so vielen Seiten begonnen hat, den Mythus als naturgemäßen, organischen Ausdruck eines volksthümlichen oder gemeinheitlichen Gesammtbewußtseins zu erkennen und zu würdigen; nur lasse man das Streben solcher Erkenntniß und Würdigung nicht so weit gehen, um allenthalben, wo der Ausdruck eines solchen Gesammtbewußtseins gegeben ist, oder vielleicht auch nur möglicherweise gegeben sein kann, sogleich Mythen, und nichts als Mythen zu wittern. Das Gesammtbewußtsein der urchristlichen Gemeinde war zunächst mit ganz andern Dingen, als mit der Erfindung oder Dichtung von Mythen beschäftigt: Beweis die apostolischen Briefe, die doch wohl auch für einen Ausdruck dieses Bewußtseins zu gelten haben. Wenn eben dieses Gesammtbewußtsein seinen objektiven Vereinigungspunkt in der Erinnerung an die Person seines göttlichen Stifters hatte, so bedarf es, damit dasselbe sich als ein lebendiges, selbstschöpferisches beurkunde, hierzu noch keineswegs der Annahme, daß solche Erinnerung sich unter den Händen der Gemeinde in die Ausprägung eines nur idealen, so in der Wirklichkeit gar nicht vorhanden gewesenen Charakterbildes verwandelt habe. Die Thätigkeit jenes Bewußtseins war vielmehr, als Thätigkeit von Haus aus ethischer Natur; das poetische Element nimmt in ihr, wie es der Gegensatz des Christenthums zum Heidenthume mit sich bringt, nur eine sekundäre, untergeordnete Stellung ein. Das Mythische kann darum hier auch nur als Beiwerk, als äußerer Anflug an dem Geschichtlichen erscheinen, nicht, wie in den heidnischen Religionen, als die objektive Grundlage der religiösen Gemeinschaft selbst. Wer dies verkennt, der verkennt zugleich den eigenthümlichen Charakter

des Christlichen, und würdigt das Christenthum zum Heidenthum herab, während umgekehrt, wer alle Mythenbildung ächter, nicht blos apokryphischer Art innerhalb des Christenthums in Abrede stellt, hiermit auch diejenige Continuität zwischen Heidenthum und Christenthum aufhebt, ohne welche der Charakter des letzteren, als weltgeschichtlich-universeller Religion, nicht bestehen kann. Nicht minder aber zeigt sich derjenige als unkundig der wahren Natur des Mythus, welcher dem Mythus überhaupt die Fähigkeit zutraut, Etwas der Art hervorzubringen, wie er nach Hrn. Hahn hervorgebracht haben soll. Die Gebilde des Mythus sind, und können nur sein skizzenhafte, unzusammenhängende und unausgeführte Figuren oder Erzählungen sein, deren Poesie wesentlich in ihrem symbolischen Gehalte besteht; eine so plastisch gediegene, mit lebendigem Fleisch und Blut umkleidete Gestalt, wie der evangelische Christus, ist nie aus der Sagendichtung hervorgegangen und wird nie aus ihr hervorgehen. Auch die Götter und Heroen der Griechen hatte der Mythus nur in leichten, wiewohl sinn- und inhaltschwangeren Umrissen, vorgezeichnet; zu plastisch ausgeführten Gestalten sind sie erst durch die Kunst und Kunstpoesie geworden. Die plastische Gestalt des christlichen Gottmenschen hat weder die Sage, noch die Kunst, sondern der in menschliches Fleisch und Blut sich herabsenkende ewige Logos selbst ausgeprägt.

Druckfehler im vorigen Heft.

S. 257 Z. 12 statt: haben konnte — lies: beben konnten.
S. 280 Z. 11 ist vor: ins Auge fassen, das Wort „bezeichnen" ausgefallen.
S. 282 Z. 5 statt: dadurch — lies durch; Z. 11 statt: eingeordnetes — lies angeordnetes.
S. 283 Z. 4 statt: seine — lies sein; Z. 30 ergänze vor Werden die Worte: dargestellt habe.
S. 286 Z. 10 statt: diesem — lies dieser.

Zur spekulativen Theologie.

Zweiter Artikel.*)

Vom

Herausgeber.

(Schluß.)

9.

I. Die natürlichen, wie die geistigen Dinge fallen zunächst unter den gemeinsamen Begriff des Endlichen. Er ist der abstrakteste, und hier der erste Anknüpfpunkt. Endlichsein heißt: den Grund seiner Existenz in einem Andern haben, nur durch Anderes sein. Somit ist nicht selbst, sondern fordert jedes derselben für sich seinen Grund. — Nun kann der Grund der Wirklichkeit dieses Endlichen zunächst gesucht werden in einem andern Endlichen; insofern es daher gedacht würde, als wirklich durch dies andere, müßte sich dieselbe Frage auch bei diesem, und so ins äußerlich Endlose fort, bei jedem Endlichen in dieser rückwärtsführenden Reihe, nach dem Grunde seiner Wirklichkeit erneuern. Der eigentliche Grund jedes, wie ihrer aller, wäre daher auf diesem Wege gar nicht zu erreichen; wir haben Nichts wahrhaft begründet, weil wir diesen Grund im endlos Einzelnen nach Rückwärts nur suchen.

Der Rückschritt der einzelnen Begründungen Eines Endlichen dürch das andere ins Endlose ist aber zugleich schlechthin

*) Um dem Leser die in dem einleitenden oder begründenden Theile der spekulativen Theologie durchgeführte Beweisführung vollständig und auf ein Mal vorzulegen, hat man nicht umgehen können, dem gegenwärtigen Aufsatze diese Ausdehnung zu geben.

widersprechend. Wäre der Grund irgend eines Wirklichen in irgend einem einzelnen, selbst endlichen, Wirklichen nach Rückwärts zu suchen, welches selber demnach irgend einmal wirklich zu sein angefangen haben müßte: dann vermöchte überhaupt Nichts wirklich zu sein. Die Wirklichkeit könnte noch nicht angefangen haben, falls ihr Urgrund und Quell in einer endlosen Reihe endlicher Begründungen am Anfange zu suchen wäre. So gewiß also überhaupt ein Endliches wirklich, ebenso gewiß ist der erste Grund (Urgrund) desselben kein in irgend einer Vergangenheit zu suchender, selbst endlicher oder vergänglicher, sondern ein unanfänglicher wie nicht vergehender, ewiger; demnach nicht vor oder außer diesem oder irgend Endlichem zu denken, sondern als das in ihm Gegenwärtige, wahrhaft und allein Wirkliche.

Das Sein, als bloß endliches gedacht, ist demnach unwahr und widersprechend. Sein (Existenz), rein als solches, nöthigt, den Begriff des Endlichseins an ihm aufzuheben: das Sein ist ewig, oder das Ewige ist. Der Begriff Endlich-Sein hat sich aufgehoben an dem Widerspruche der Forderung, begründet zu werden, und doch in keinem Endlichen seinen (wahren) Grund finden zu können. Im Endlich-Sein ist nur das Ewige die Wahrheit, das wahrhaft Wirkliche.

10.

Hiermit ist der erste Schritt geschehen, um das Denken zu nöthigen, über die sinnlich-gegebene Unmittelbarkeit und die Sphäre bedingter Gründe hinauszugehen in das metaphysische Gebiet oder vielmehr: der Anfang des Denkens (Begründens) ist selbst dieser Schritt, diese Nöthigung. Der Begriff (die Idee) von der Wirklichkeit des Urgrundes hat sich ergeben aus dem Begriffe des Wirklichen überhaupt, aber nicht solchergestalt, daß der Urgrund bloß die Negation des Endlichen sei, es aus sich heraus und sich gegenüberstelle; vielmehr ist in der eben dargelegten Folgerungsweise zugleich das Doppelte enthalten, theils daß das Endliche, als das für sich Unwahre

und Unmögliche, als an sich selbst nicht vorhanden, sich inbegriffen und umfaßt zeigt im Ewigen: theils daß eben damit das Ewige, als der Urgrund, sich zugleich als in jenem gegenwärtig, mithin überhaupt als das einzig wahrhaft Seiende erweist.

11.

Aber das Ewige, in welchem alles Endliche begründet und bedingt ist, der Urgrund, hat eben damit seinerseits den Grund und die Bedingung des eigenen Daseins nicht in irgend einem Andern, — als wodurch es sofort selbst zum Endlichen herabgesunken und der Urgrund noch zu suchen wäre — sondern in sich selbst. Wie es allbedingend ist für das Endliche, ist es das rechte Unbedingte an sich selbst, abgelöst und losgesprochen (absolutum) von aller Abhängigkeit durch irgend ein Anderes, nur aus sich, und schlechthin genugsam auf sich selbst ruhend: wie es in allem Endlichen das Wirkliche ist (6.), so ist es zugleich schlechthin und ursprünglich das durch sich selber Wirkliche, Grund und Begründetes fallen bei ihm in absoluter Ununterscheidbarkeit zusammen: es ist zufolge des eigenen Begriffes als in jedem Momente seines Daseins aus sich selbst sich hervorbringendes zu denken, ebenso, wie es, doch nicht zufolge des eigenen Begriffes, oder etwa um Selbst Wirklichkeit daran zu haben, auch Anderes, das Endliche, in sich setzt. Vielmehr wie die erste Bestimmung an ihm: wirklich zu sein und aus sich wirklich — schlechthin Eins ist mit seinem Begriffe; so ist die andere Bestimmung: ein Endliches (Entstehend-Vergehendes) an sich zu haben, nicht auf diesen Begriff, sondern lediglich auf die Thatsache (6.) des Seins eines also Entstehend-Vergehenden gegründet: ein Verhältniß, welches man in seiner Allgemeinheit für alles Folgende fest im Auge zu behalten, wohl thun wird.

Daraus ergiebt sich zunächst schon, daß die scheinbare Behendigkeit und Unverfänglichkeit, mit welcher man in der neuern

Philosophie die **Identität** des Ewigen und Endlichen, als ein fast von selber sich verstehendes Axiom, behaupten zu können meinte, wodurch beinah die gesammte Spekulation von pantheistischen Grundvoraussetzungen überfluthet worden, gleich im Beginne sich als falsch und widersprechend verräth, weil sie den Gegensatz, in welchem beide Begriffe ursprünglich auftreten und in dem sie allein Bestand haben, völlig bei Seite läßt und hinwegwirft. In ihrer Ursprünglichkeit können beide so wenig als **identisch**, das Ewige zugleich als endlich, gesetzt werden: daß sie vielmehr zunächst nur als schlechthin **entgegengesetzte** zu denken sind, als **zwei sich ausschließende Existenzweisen**, deren Eine **gegebene**, die andere, **nicht** gegebene, freilich schlechthin fordert und für sich voraussetzt. Ihre **Vermittlung** ist daher gleichfalls als eine nothwendige gefordert; sie kann jedoch nur das Werk einer langen und ausdauernden Untersuchung sein, deren Gesichtspunkt sogleich im Fundamente verfälscht würde, wenn auf eine so dreist zufahrende und tumultuarische Weise die Spitze derselben abgebrochen und die **Identität** des zunächst Sichausschließenden behauptet wird.

12.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich der erste metaphysische Satz: **Absolutes ist**, und ist das **einzige** (wahrhaft) **Wirkliche**; — und wie sich diese abstrakteste Wahrheit späterhin auch innerlich bestimmen, erweitern und ausführen wird, sie kann doch an sich selbst nicht aufgehoben, der in ihr enthaltenen Grundevidenz nicht widersprochen werden, in welcher sich fundamentell alles metaphysische Denken vom nichtmetaphysischen unterscheidet (10.).

Zugleich hat sich darin der spekulative Gehalt des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes — schärfer: für das Dasein **eines Absoluten überhaupt** ergeben, da hiermit noch nicht einmal der Begriff seiner **Einheit** (singularitas) desselben vollgültig erwiesen worden wäre. Es ist der Rückschluß a contingente ad absolutum, von der „Zufälligkeit der Welt,“

von dem Auchnichtseinkönnen, der Endlichkeit der unmittelbar-wirklichen Dinge, auf das Sein eines Durchsich- und unbedingt Wirklichen (absoluti quid) in ihnen. Dies ist schlechterdings die Gränze des aus dem Begriff des Endlichen zu Gewinnenden: was Kant in seiner Kritik des kosmologischen Beweises *) scharfsinnig und treffend durch die Nachweisung bezeichnete, daß, wenn dieser mehr leisten wolle, er in seinem weitern Fortgange mit dem ontologischen Beweise zusammenfalle. Er hebe zwar an von dem Zufälligen der Erfahrung, um sich zum Absolutnothwendigen zu erheben, — und insoweit läßt Kant ihm seine Geltung, indem er zugleich einen Vorzug dieser Beweisart vor der ontologischen darin findet, daß sie auf Empirischem, auf der Wirklichkeit fuße, und nicht hinter rein apriorischen Begriffen forsche: — da aber hernach doch der Begriff — die innere Natur und Beschaffenheit — dieses absolut nothwendigen Wesens zu bestimmen sei, so müsse der Beweis, da in ihm selber Nichts liege, um die innere Natur des absoluten Wesens zu bestimmen, zum ontologischen Begriffe des allerrealsten Wesens seine Zuflucht nehmen. Damit beginne aber das Unberechtigte desselben, indem beide Begriffe, eines absoluten und eines allerrealsten Wesens, keinesweges zusammenfallen, mithin in jenem nicht zugleich auch dieser bewiesen sei; mit andern Worten: der Begriff eines Absoluten überhaupt schließe keinesweges unmittelbar den seiner Einzigkeit in sich, weil erst, wenn das Absolute als das allerrealste Wesen erwiesen worden, darin auch die Folgerung liege, daß es nur das Eine sei. Der kosmologische Beweis kann daher, — so aber entschieden auch in Kants Sinne, — nur als Theil und zwar als der Anfang eines solchen Erweises angesehen werden, während man die ganze Metaphysik als den vollständig ausgeführten Beweis von dem Wesen Gottes bezeichnen muß.

Und hierher, in den Bereich einer Einleitung in die Metaphysik, fällt auch Hegels spekulative Bearbeitung der ältern

*) Kritik der reinen Vernunft 5te Aufl. S. 632. ff. 637.

Schulbeweise für das Dasein Gottes, von denen auch ihm der kosmologische die erste Stelle einnimmt *), und die Bedeutung hat, das Denken zur Erhebung über die Zufälligkeit der weltlichen Dinge in die Ewigkeit und Unendlichkeit des allgemeinen Wesens zu nöthigen, kurz die dialektische Selbstaufhebung des endlichen Seins in's Unendliche vor Augen zu legen (S. 389). Die Argumentationsweise dabei ist kürzlich folgende: Das Sein des Endlichen, Sichaufhebenden, ist (deßhalb, weil es sich aufhebt) nicht sein eigenes Sein, vielmehr das Sein seines Andern, in welches es sich aufhebt, des Unendlichen: so wie umgekehrt daher — wird fortgeschlossen — das Unendliche in sich selbst sich zum Endlichen vermittelt, welches in ihm nur ideell, als stets sich aufhebender Moment, zu sein vermag.

Hier kommt nun das Lückenhafte und Sprungweise dieser Folgerung, auf welcher übrigens das Fundament der ganzen Hegelschen Lehre beruht, sehr deutlich zu Tage. — Das „Unendliche" zunächst ist hier noch der ganz unbestimmte Begriff eines Nicht-Endlichen, nicht sich ins Nichtsein Aufhebenden, sondern Beharrlichen in jenem, dem Wechselnden. Und so wäre damit zuerst nur der allerdings richtige, gewicht- wie resultatreiche Schluß gemacht: daß in dem entstehend-vergehenden Endlichen ein schlechthin Nichtvergehendes, eben um das Vergehen selbst nur möglich zu machen, gegenwärtig sein müsse. Alles Weitere jedoch über das Wesen jenes „Nicht-Endlichen" müßte, nach diesen Prämissen wenigstens, unentschieden gelassen werden. Freilich wissen wir, daß man den Begriff des „Beharrlichen im Wechsel" sogleich mit dem Prädikate des Absoluten zu beehren pflegt; hier aber zeigt sich der ungeheuere Sprung von jenem zu diesem, welcher im Folgenden noch deutlicher erhellen wird; zugleich aber auch das Tiefverwirrende und Profanirende jenes Verfahrens, die höchste, überall freilich dem Denken vorschwebende Idee sogleich an das Nächste zu verschwenden,

*) Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes; Hegels Werke II. Bd. S. 384. ff.

was dem metaphysischen Denken an der Schwelle seines Aufsteigens über das Endliche begegnet.

Um Nichts probehaltiger wird jene Argumentation, wenn wir umgekehrt ihren Gang vom Begriffe des Absoluten zu dem des Endlichen herabwärts ins Auge fassen. Hier ist ebenso unerörtert geblieben, wie das Negative des Absoluten, das Endliche, Werdende, Wirklichkeitsmoment desselben sein könne, wie überhaupt ein ihm Entgegengesetztes, Nichtewiges, in ihm zu sein vermöge. Auch hier wird daher der Begriff, die dialektische Vermittlung jener Gegensätze völlig übersprungen, und beide unmittelbar als identisch gesetzt, weil faktisch das Endliche „ins Unendliche sich aufhebt:" — als ob dies Unendliche ohne Weiteres nun auch das Absolute wäre.

13.

Um die so eben gemachte Bemerkung in unsern wissenschaftlichen Zusammenhang einzureihen, so ergiebt sich: daß bis jetzt durchaus noch nichts mehr, als der Begriff eines Absoluten überhaupt (12.), eines den Grund seiner selbst in sich habenden, somit ewigen Wirklichen gefunden ist, das da zugleich auch auf irgend eine (näher zu untersuchende) Art als der Grund eines Werdenden, mithin Endlichwirklichen, muß gedacht werden können.

Hier ist aber die fernere Betrachtung nicht auszuschließen, daß jener Begriff, nur bis zu diesem Punkte seiner Entwicklung gebracht, an sich die Möglichkeit einer Mehrheit von Absoluten solcher Art gar nicht ausschließe. Zwar hat man bisher allgemein den Beweis für das Dasein eines Unbedingten, mit dem Beweise für die Einheit desselben zusammenfließen lassen, in der an sich richtigen, aber dunkel gebliebenen Voraussetzung, daß im Begriffe des Absoluten, als Urgrundes, auch der Moment seiner Einheit, des Urgrundes, als nur des Einen, mitenthalten sein müsse; wofür der schlechteste Ausdruck übrigens der nicht selten gehörte wäre, daß die Annahme bloß Eines Absoluten hinreiche, um das Dasein endlicher Dinge daraus zu erklären.

Dennoch ist, was in jenem Uebergange von einem Absoluten überhaupt zum Begriffe der Einheit desselben bewußtlos und ungerechtfertigt blieb, hier zur ausdrücklichen Entwicklung zu bringen; ja die Anforderung, diese formelle Lücke auszufüllen, tritt gerade im gegenwärtigen Zeitpunkte der Philosophie um so stärker hervor, jemehr es, einem andern, dem Herbartschen Systeme gegenüber, darauf ankommt, den Begriff der Einheit dessen, was wahrhaft Grund seiner selbst zu heißen verdient, in seiner schärfsten und zwingendsten Fassung hervorzuheben. Herbart nämlich, indem er von den Widersprüchen im Gegebenen auf eine unbestimmte Mehrheit ursprünglicher einfacher Qualitäten zurückgeht, zugleich aber bei ihnen als dem nicht weiter für uns Begründbaren stehen bleibt, weil das Bemühen vergeblich sein würde, darüber hinaus nun noch nach einem höheren Grunde derselben zu forschen, — vertheilt solchergestalt den Begriff des Unbedingten an eine Mehrheit unbezogener einfacher Urqualitäten, welche nur deßhalb ein an sich Letztes sein sollen, weil der Antrieb, noch weiter nach deren Grunde zu fragen, ohne Erfolg bleiben muß. Dieser Ansicht und Argumentationsweise entgegen, welche allerdings eine unbestimmte Mehrheit von (relativ für uns) Absolutheiten voraussetzt, ist der doppelte Beweis zu führen: theils, wie jene Mannigfaltigkeit einfacher Wesen nicht sein oder gedacht werden könne, ohne zugleich deren innere Beziehung auf einander zu denken, — daß nämlich, indem jedes ein Anderes, von jedem Unterschiedenes ist, diese gegenseitige Negation nicht sein könne, ohne zugleich einen wechselseitigen positiven Zusammenhang (irgendwelcher Art) nothwendig zu machen: — theils daß hierin auch die Nothwendigkeit gegeben sei, einen wahrhaft letzten, sie einenden Urgrund ihrer selbst und ihres Zusammenhangs vorauszusetzen, welcher eben deßhalb seinem Begriffe nach als schlechthin nur Einer sich erweisen muß.

14.

Unsere Metaphysik tritt daher sogleich in das doppelte Verhältniß zwischen das Hegelsche und Herbartsche System,

daß sie jenem gegenüber das Unberechtigte und Unvermittelte des Ueberganges aufweist, das Endliche, als Werdendes, Sichaufhebendes, sogleich nun ins „Absolute“ sich aufheben zu lassen. Vor solchen Sprüngen und Voreiligkeiten einer hergebrachten pantheistischen Ueberlieferung weiß das Herbartsche System sich sehr wohl zu hüten, welches überhaupt in diesem ersten Einleiten und Stellen der metaphysischen Anfangsfragen mit behutsamer Gründlichkeit verfährt und so ein festes Hauptresultat gewonnen hat, das mit Sicherheit in die Reihe der metaphysischen Entdeckungen eingetragen werden kann.

Feststeht nämlich, und es ist abermals hier mit voller Klarheit herauszuheben: daß die erste abstrakteste Kategorie des „Endlichen“ (die Dinge als werdende, entstehend-vergehende gefaßt) es durchaus nicht weiter bringt als zur Nöthigung, ein schlechthin Beharrendes in ihnen anzunehmen. Alles Nähere jedoch über das Wesen dieses Beharrenden muß das Denken von dieser Kategorie aus unentschieden lassen. Aber in ihr selbst liegt die Nothwendigkeit, sie tiefer und reicher zu bestimmen, und hiermit läßt sich auch die fernere Nothwendigkeit erweisen, über die Schranken der Herbartschen Bestimmungen hinauszugehen.

In diesen Bereich nun eigentlich fällt das erste Buch unserer Ontologie, indem es, dem ersten der Hegelschen Logik parallel gehend, dessen Grundbestimmungen in zusammenhangender dialektischer Ausführung berichtigt. Hier wird sogleich die falsche Stellung bezeichnet, welche Hegel der Kategorie des Werdens gegeben hat; es wird (in Uebereinstimmung mit Herbart) gezeigt: Werden ist Nichts, ist ein völlig unmöglicher Begriff; nur Werdendes ist, ein im eigenen Anderswerden Beharrendes, Urbestimmtes. Hegel dagegen tritt der Schärfe des Widerspruchs, der im reinen (leeren) Werden liegt, nirgends näher, sondern umgeht ihn ächt scholastisch, durch bloße Analyse des Begriffes und Substitution verwandter dafür, wodurch er nun von jener Stelle des Problems fortrückt, und es aus den Augen bringt, nicht aber es gelöst, nicht einmal berührt hat. Denn indem er als die Iden-

tität von Sein und Nichts das Werden hervorgehen läßt, dieses aber im Dasein sich zuspitzt, welches eben damit ein Bestimmtes, ein Etwas ist (Encyklopädie, §. 84—91.): so hebt dies Etwas, als endliches und veränderliches, sich unendlich in sein Anderes auf; so daß, was in der That vorhanden ist, nur das unendliche Anderswerden wäre. Das „Etwas" geht, sich selbst das Andere werdend, so nur mit sich selbst zusammen; es stellt sich aus der eigenen Negation wieder her als Fürsichsein, — und wahrhafte Unendlichkeit (§. 92—95.); und hiermit, wird nun behauptet (S. 112.), ist das Endliche schlechthin aufgehoben, als Moment, Ideelles des Unendlichen nachgewiesen, und nur dies ist das Affirmative im Endlichen. Das Unendliche ist dies aus der Vernichtung des Endlichen, ewig sich Wiederherstellende, Affirmative.

Dies gäbe folgende Begriffsgleichungen, welche die Hohlheit und Bodenlosigkeit dieser Dialektik, die damit zum Positiven gelangt zu sein glaubt, auf's Deutlichste kund geben: das Affirmative ist = der unendlichen Negativität; das Unvergängliche = dem ewig Vergehenden; das unendlich Positive eben damit = dem unendlichen Anders-Werden und Nichts-sein, d. h. selber nur dem unendlichen Nichts. Allein dadurch jedoch vermag sich Hegel die ungeheuere Willkühr und Ungereimtheit dieser Begriffsfortschritte zu verbergen, indem er, nicht in Folge seines dialektischen Erweises, sondern als ungerechtfertigte Voraussetzung, nicht weniger, denn Alles, jenem unendlich sich aufhebenden Endlichen stillschweigend unterlegt: das positiv Unendliche, Absolute selbst nämlich: und dennoch wiederum dies erst als Resultat aus dem sich selbst aufhebenden Endlichen hervorgezogen zu haben meint. Aus unendlicher Selbstaufhebung ist und resultirt in alle Ewigkeit Nichts, wenn man nicht voraussetzungsweise das positiv Unendliche mithinzubringt oder jenem unterlegt. Es ist der alte längst nachgewiesene Zirkel des ganzen Hegelschen Systems in den engsten Raum zusammengedrängt, daß es die Realität der absoluten Idee, die sich

ihm dennoch erst als Resultat ergeben soll, doch auch unbewußter Weise voraussetzen muß, um jenen Beweis nur antreten zu können.

Es lohnt der Mühe, damit unser Verfahren zu vergleichen, und den methodischen Sinn desselben zu charakterisiren. Was für Hegels Logik unausgesprochene Voraussetzung bleibt: das Sein des Absoluten, ist die durch die Erkenntnißlehre erhärtete Grundlage unserer Metaphysik. Aber indem diese das Wesen des Absoluten zu erkennen die Aufgabe hat, muß sie, um diese Aufgabe völlig durchzusetzen, gleichsam keinen Ausweg und andere Möglichkeiten übrig zu lassen, dasselbe, wie versuchsweise, in allen Kategorieen denken (definiren), bis der adäquate, widerspruchlösende Begriff aus der Vermittlung ihrer aller erwachsen ist. Und so könnte es auch hier zulässig erscheinen, das Absolute, wie bei Hegel, denken zu wollen als das schlechthin Beharrende im entstehend-vergehenden Endlichen. Aber der wirkliche Versuch widerlegt sich eben; es wird sich nämlich sogleich ergeben, daß wir damit überhaupt noch gar nicht in die Sphäre des wahrhaft Unbedingten eingetreten sind. Vielmehr hat sich der Begriff des Endlichen selbst nur gesteigert oder vertieft, indem wir in ihm ein Doppeltes unterscheiden müssen: ein Beharrendes und ein Verfließendes, eine vergängliche und eine unvergängliche Seite. Allerdings konnte die Spekulation versucht werden, — und die Systeme, welche dieser Versuchung unterlagen, sind eben dadurch zu pantheistischen geworden, — in dem Begriffe jenes Urbeharrenden das Absolute schon realisirt zu erblicken; die Dialektik der nächsten Kategorie wird jedoch diesen Irrthum abweisen, und gleich so bei seinem Ausgangspunkte den Pantheismus widerlegen.

Es zeigt sich daher polemisch, wie in positiver Ausführung, wie unzeitig oder oberflächlich, in eigenster Wortbedeutung, es ist, von der „Selbstaufhebung des Endlichen", wie man zu voreilig es genannt hat, d. h. von dem Wechsel und Wandel an ihm, sofort nun zum „Unendlichen," Absoluten aufsteigen, und dies zu dem in ihm sich setzend-aufhebenden zu machen. Vielmehr ist zu allernächst im Endlichen selbst der

Begriff eines Beharrenden festzuhalten und für die weitere Untersuchung zu retten; dies ist das erste über die Unmittelbarkeit des „Endlichen" hinausliegende Reale, mit welchem dialektisch weiter operirt werden muß.

Erst von hier, dem qualitativ Urbestimmten aus, und dessen wechselseitiger Negation mit dem unendlich Andern, die dann zugleich in die wechselseitige unendliche Beziehung, in das Eins im Andern, umschlägt, ist, wie sich zeigen wird, zum „Absoluten aufzusteigen," welches nun gleich zuerst nicht als zugleich die unendlich negative Macht, sondern auf positive Weise, als schöpferischerhaltendes Princip eingeführt wird, und einer Region angehört, zu welcher jene Scheinvernichtung, deren Realität die Philosophie vielmehr widerlegt, gar nicht hinanreicht. Das Diabolisch-Negative, die zerstörende „Ironie" des Schöpfers gegen sein Geschöpf, welche ein schwerer Irrthum der neuern Spekulation durch die nachgewiesene falsche Konsequenz Gott nicht glaubte ersparen zu können, ist gleich im Princip überwunden; und hiermit dürfte auch in den weitern Fortgang der Metaphysik ein neuer Geist gebracht sein. Wenn, auch vom höchsten Standpunkte der Metaphysik, behauptet werden muß, daß das (wahrhaft) Geschaffene in keinem Sinne vergehen, Gottes Wille in ihm nie zurückgenommen werden kann, nicht daher das Beharrliche im Werden, sondern die Erscheinung eines Entstehens und Vergehens das eigentliche metaphysische Problem ist; so wird der Begriff kreatürlicher Substanz, als Fundament dieser Metaphysik, auch in allen Theilen der Philosophie eine Umgestaltung herbeiführen, welche sich allein dem Principe der christlichen Weltansicht gewachsen zeigt. Nur hier kann der Begriff eines schöpferischen Gottes und einer Kreatur (eines ewig Beabsichtigten und Gewollten) im Ernst Wahrheit erhalten, welcher, wie sich versteht, nicht darum wahr ist, weil er mit dem Christlichen übereinstimmt, sondern weil er allein sich für das Weltproblem ausreichend erweist. Diesen Anfang einer christlichen Philosophie können wir aber erst in Leibnitz erkennen, und auch er ist seitdem ohne eigentlichen Nachfolger und

Förderer in seinen metaphysischen Principien geblieben, vielmehr hat sich späterhin die Metaphysik in ihren eigentlich herrschenden Vertretern stärker als je dem Heidenthume verbündet. Diesen Bann aufzuheben, wäre die erste entscheidende That, welcher sich auch diese Abhandlung widmet.

15.

II. Aber das Endliche (Einzelne) ist nicht bloß Endliches, laut der bisherigen Betrachtung; sondern damit zugleich ein qualitativ Bestimmtes; in den quantitativen Formen jenes Wechsels und Werdens ist ein Qualitatives gegenwärtig. (Nur so, von Quantität zu Qualität ist, wie sich zeigt, der Uebergang ein dialektischer.) Die qualitative Diesheit aber ist es nur qualitativ Anderm gegenüber. Diese Diesheiten insgesammt, das Reale in dem unendlich Endlichen, sind daher vielmehr der unendliche Unterschied. Aber das Dies, vom Andern sich unterscheidend, bezieht sich eben damit zugleich auf dasselbe und so jedes auf jedes in's äußerlich Unbegränzte fort: (die Hegelsche schlechte, nach uns die äußere Unendlichkeit). Es ist gar Nichts für sich oder in Vereinzelung, sondern nur innerhalb dieser unendlichen Bezüge. Und hiermit ist ein neuer, vorerst gleichfalls ganz unbestimmter, weiter auszuführender Begriff aufgetreten: der der Bezogenheit und des Beziehens, dessen vorbedeutende Wichtigkeit nicht zu verkennen ist. Das Dies zu Anderm — der Begriff, welcher sich dem entstehend-vergehenden Endlichen substituirte, — wird nun gleichfalls als Endliches bezeichnet werden müssen, nicht aber, weil es entsteht oder vergeht (was dies eigentlich sei, ist ein metaphysisch weiter zu untersuchender Hergang), sondern weil es nur sein kann als ein mitbezogenes, weil es mithin nicht durch sich, sondern nur durch ein es setzend Beziehendes, Einordnendes in die unendliche qualitative Reihe Aller zu denken

ist, — eine Erhebung zum Begriffe des Absoluten, die es in völlig neuen Grundbestimmungen wird erscheinen lassen.

16.

Der Begriff jener unbestimmt unendlichen Bezogenheit, — besser Endlosigkeit des Bezogenseins — erweist sich nicht minder widersprechend, als es der des vereinzelten Endlichen oder Bestimmten war. Die Unendlichkeit, unbeschadet dessen, daß sie nach Außen hin keine Gränze, sich gegenüber kein Anderes, sie Begränzendes hat, durch welches sie selber zum bloß Endlichen würde, — ist dennoch in anderm Sinne an sich selbst vollendet, zu einer in sich geschlossenen Gesammtheit befaßt. Die Unendlichkeit kann nicht bestehen aus der in's äußerlich Endlose fortlaufenden Reihe Einzelner, — nicht durch das Zahllose derselben wird sie gebildet — sondern in der nach Innen zurückgebogenen, somit abgeschlossenen Gesammtheit derselben, deren Jedes auf Jedes bezogen ist. Die Unendlichkeit ist also selbst nur in ihrer Zusammenfassung zur Einheit denkbar. — Dies macht die „Summe" der Endlichkeiten (desjenigen, was im Endlichen das Beharrliche, Urbestimmte ist), zum All, zum Universum. Dieser Begriff ist gewonnen als nächstes Resultat.

17.

Hiermit wird aber umgekehrt wieder der Begriff des Bestimmten und damit Bezogenen (15.) tiefer zu fassen sein. Es ist Beides nicht nur dadurch, daß es überhaupt einem Andern ungleich, oder von ihm unterschieden wäre, auch nicht, daß es im Allgemeinen nur bezogen ist auf alle Andere, sondern daß Jedes mit Jedem in einem wechselbestimmten Gegensatze steht, also nicht nur überhaupt, sondern specifisch unterschieden ist von jedem Andern, mithin in den Zusammenhang, in die geschlossene Reihe von Unterschieden mit ihnen zurücktritt. Jedes Dies ist demnach als Glied in einem unendlichen Ganzen von sich wechselbestimmenden Unterschieden zu denken, lediglich aus dem Grunde, weil es überhaupt als qualita-

tives Dies gedacht werden muß; und so geht es, zufolge der zugleich damit gesetzten unendlichen Beziehung, in die Einheit qualitativer Unterschiede ein, in welcher Jedes, weil es ein so bestimmtes ist, seine wesentliche und unverlierbare Stelle behauptet, zugleich daher als solches und um Dies zu sein, ebenso unendlich bezogen ist auf das unendlich Andere. Die Unendlichkeit ist mithin zugleich innerlich vollendetes System gegenseitig sich fordernder specifischer Unterschiede; wodurch der Begriff des Universums (16.) selbst eine tiefere und wahrhaftere, der Grundthatsache, die in ihm vorliegt und spekulativ erklärt werden soll, näher kommende Bedeutung erhalten hat.

18.

Jeder Unterschied setzt Beziehung des Unterschiedenen, diese wiederum (geschlossene) Allbefassung desselben voraus. Das Unterschiedene oder Bestimmte ist demzufolge zugleich ein Negativ-Positives oder Limitatives; denn ebenso negirt es, als Dieses, alle andere Bestimmtheit, wie es zugleich damit in positiver Beziehung auf diese Andern steht. Die Negation setzt zugleich positiven Zusammenhang voraus, und die Ausschließung, die Jedes übt, Selbstbehauptung, stetiges Beharren in seiner Eigenthümlichkeit um seiner und aller Andern willen. Jedes Einzelne trägt dazu bei und ist unbeweisbar nöthig, alles Uebrige zu erhalten, weil es ein wesentliches Glied im gesammten Weltzusammenhange bildet, aber es wird ebenso sehr von jedem Andern getragen und miterhalten. — Hiermit wird die dritte Seite des Verhältnisses des Dies zu Anderm hervorgehoben. Die Bestimmtheiten sind zugleich urbestehende, schlechthin beharrliche und sichgleichbleibende, und was Wechsel an ihnen ist, kann nicht sie an sich selbst treffen, sondern nur aus ihrem Verhältnisse zu dem Andern hervorgehen. Das (wahrhaft) Bestimmte, das specifische Dies, ist es eben damit schlechthin uranfänglich — ein nicht Gewordenes, — und unvertilgbar — ein nicht Vergehendes —: dies ergiebt sich gleichfalls mit Nothwendigkeit aus dem bisherigen Zusammen-

hange: und zwar in der doppelten Hinsicht, daß weder irgend ein Bestimmtes aus einem andern Dies zu werden oder in Anderes überzugehen vermöchte, noch auch irgend eines derselben ohne alle übrigen zu existiren im Stande wäre. Alle und Jedes kann nur zugleich mit den Andern sein und gedacht werden; Nichts demnach, weil es eben specifisch Bestimmtes ist, kann wahrhaft entstehen oder vergehen.

19.

Hierdurch werden wir nun mit Nothwendigkeit auf den Begriff unendlicher, in ihrer Wechselbeziehung jedoch durchaus geschlossener (16.) qualitativer Urpositionen, — existirender Diesheiten — getrieben, als dem, was eigentlich dem „Endlichen" zu Grunde liegt, und ihm als sein wahrhafter Begriff zu substituiren ist. Was da im Endlichen und dessen (wechselnder) Erscheinung auf Sein Anspruch zu machen hat, sind nur diese, sich selbst in ihrer qualitativen Ursprünglichkeit behauptende, sich fordernde und damit durch einander sich erhaltende Diesheiten; ein in seiner Qualität Urbeharrendes, Nichtzuzertheilendes (Individuales), welchem daher der Wechsel nicht als ein Grundveränderndes das Innere ergreift, sondern nur in seinem (nicht geschlossenen, sondern losen und verschiebbaren) Verhältnisse zu Anderm liegen kann, nicht seine Bestimmtheit, sondern seine Beschaffenheit ändert: (Ontol. §. 73. —76., wo überhaupt die dort entwickelten drei Begriffsstufen der Position, Negation und Limitation weiter verglichen werden können, welche den Inhalt des Gegenwärtigen in ausführlicherm Zusammenhange enthalten. Ebenso müssen wir uns davor verwahren, daß man im hier gefundenen Begriffe qualitativer Urpositionen ein größeres Resultat finde, als was der gegenwärtige Zusammenhang, seiner abstrakten, vorarbeitenden Stellung zum Folgenden gemäß, enthalten kann: sie sind selbst erst ein weiterer metaphysischer Entwicklung bedürftiges Princip, kein letztes Resultat, wie bei Herbart, welches für sich selbst schon eine Erklärung des Gegebenen der Welterscheinung darzubieten im Stande wäre.)

20.

Aber das „Endliche", seiner ursprünglichen Gegebenheit nach, ist nicht nur nach Außen, gegen Anderes, sondern gegen sich selbst ein Anderes; d. h. es wird an sich selber zum Andern gegen sich. Unmittelbar, d. h. wie es gegeben ist, ist es daher gar nicht; sondern es geht über von eigenem Unterschiede zu Unterschied, — es wird. Aber was da wird, muß eben deßhalb, um Werdendes — nicht Werden — zu sein, zugleich als nicht werdend, vielmehr in anderer Beziehung als unveränderlich, bleibend in seinem Wechsel, gedacht werden: — (wie denn Dauer im Wechsel zu den geläufigsten, am Unmittelbarsten sich aufdrängenden Vorstellungen gehört, welche nur selten metaphysisch in ihrer ganzen folgenreichen Bedeutung erwogen worden ist.) — Beide Momente daher, der Unveränderlichkeit und der Veränderung, sind schlechthin zugleich gesetzt, und nur durch einander möglich. Um sich verändern, werden zu können, muß das Werdende ein schlechthin Beharrendes sein: um in der Qualität (Beschaffenheit) zu wechseln, muß ein Urqualitatives (Urbestimmtes) vorausgesetzt werden, welches nur so oder anders sich verbindet, aber in allen Qualitätscombinationen dasselbe bleibt, und so auch aus ihnen immer wieder zurückkehrt. Ebenso ist in der Veränderung, damit sie zu Stande komme, ein Zusammenhaltendes, eine dauernd unveränderliche Einheit gegenwärtig, sonst zerfiele das Werden in abgetrennte, vereinzelte, unvereinigte Momente, — wäre eben nicht Werden. Aber umgekehrt ist auch die Veränderung (das Nicht-Dasselbe-Bleiben) an dieser Einheit gesetzt, die ohne ein zu Einendes, in sich selbst zu Verknüpfendes, die Mannigfaltigkeit der eigenen wechselnden Momente Durchdauerndes, nicht als wahrhaft Urbestimmtes, Positives und Indestruktibeles sich zu verwirklichen vermöchte.

Davon nun hat die allgemeinsten Grundbegriffe (durchaus nicht mehr) die Metaphysik aufzustellen; was unsere Ontologie im zweiten Buche versucht hat, unter den Kategorieen der Wirklichkeit und der Substanzialität, nachdem das erste

Buch besonders auf den Beweis von den Urpositionen im Absoluten gerichtet war. Aber es ist von da zur Erklärung der wirklichen Veränderungen in der Natur und im Geiste überall noch eine selbstständige und nach dem Einzelnen der Erscheinungen abzumessende Weiterführung jener Principien nöthig: diese müssen durch die Beobachtung und philosophische Bearbeitung des Gegebenen erweitert und ergänzt werden, — hierin allein können wir die wahre realphilosophische Methode anerkennen, nicht in umgekehrter Weise, — wie man es nennt, durch immanente Begriffsnothwendigkeit und bloß dialektische Konsequenz, sind sie weiter zu führen.

Darin setzt sich jedoch unverkennbar nur der Geist unserer metaphysischen Methode fort, welche weit entfernt ist, eine apriorische zu sein in gewöhnlichem, besonders seit Hegel hergebrachten Sinne. Auch hier ist es nicht der Fortschritt rein an sich selbst nothwendiger, sondern für Erklärung des Universalgegebenen nothwendiger Begriffe: wir können die Nothwendigkeit eines Werdens wohl begreifen im Zusammenhange der bisherigen Prämissen, ebenso wie auch der Begriff der Urpositionen aus dem Gegebenen als nothwendig erwiesen wurde: aber wir können es nicht als schlechthin Nothwendiges, nicht nicht sein Könnendes „apriori deduciren", kurz wie ein solches, dessen Nichtsein und Nichtgedachtwerden einen absoluten Widerspruch in sich schlösse. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, dies für unsere ganze Weltansicht, besonders in der hier zu vollziehenden Feststellung ihrer metaphysischen Principien, nicht außer Acht zu lassen. Es ergiebt sich nämlich — so streng der Zusammenhang der vermittelten, conditionalen Nothwendigkeit zu denken ist, durch welchen ein Begriff mit dem andern verkettet wird, — daß in keiner Art, nicht bis auf die ersten Grundbegriffe des Gegebenen herab, wozu vor Allem der des Werdens zu rechnen, es eine absolute Begriffsnothwendigkeit, ein Ansichnichtandersseinkönnendes ist, wodurch die Dinge bestimmt sind. Selbst nicht an den ersten, allgemeinsten Begriffen ist es einem völlig objektiv sich verhaltenden Denken

möglich, ihre unbedingte Nothwendigkeit oder ein Nichtandersseinkönnen derselben aufzuweisen; schon in dem abstraktesten Gebiete sind wir genöthigt zuzugeben, daß das Gegebene, seiner allgemeinsten Grundlage nach, ohne logischen Widerspruch auch anders sein könnte; daß also von dem, wie es wirklich bestimmt ist, der letzte, in der That „zureichende", — das darin enthaltene Problem wahrhaft lösende — Grund nur liegen könne in einem schlechthin zwischen Möglichkeiten wählenden, freibestimmenden Principe, in der Wahlentscheidung eines hiermit wissenden und wollenden absoluten Subjekts. Daß auf dieses Resultat die scharfe und unbefangene Betrachtung der ersten metaphysischen Begriffe schon hindrängt; daß mithin auch das Gebiet der metaphysischen Begriffsnothwendigkeit auf den Begriff der freien Denk- und Willensthat als auf ihren Grund zurückführe, diese Einsicht scheint eine ebenso entscheidende, als von der fast allgemein herrschenden philosophischen Denkweise abliegende Konsequenz bei sich zu führen. — Wie ohne Widerspruch auch Nichts sein könnte, statt Etwas, so auch ohne Widerspruch ein Etwas, ohne Werdendes zu sein. Indem es jedoch gegeben dies ist, wird das „Werden" zum metaphysischen Probleme, und es ist auszumachen, was nun nothwendigerweise im bisherigen Zusammenhange Werden bedeute, was da am „Etwas" (Wirklichen) wandeln, und was schlechthin unwandelbar verharren müsse. Dieser Beweis und der daraus resultirende Begriff ist nun allerdings ein nothwendiger in strengster Wortbedeutung, und letzterer eine schlechthin allgemeingültige Kategorie oder Grundform alles Wirklichen, aber kein absolut Nothwendiges, dessen Nichtsein an sich selbst, oder abgelöst von jenem Zusammenhange, einen (formalen, logischen) Widerspruch in sich schlösse. Kurz was wir Natur- (Kreatur-) Nothwendigkeit nennen, und mit Recht so nennen müssen, — die positive, durchaus bestimmte und fest zusammengefugte Entschiedenheit der Seinsbedingungen, innerhalb deren alles Wirkliche sich bewegt und verwandelt, in denen ebenso alles Denken mit Nothwendigkeit und Allgemeingül-

tigkeit folgert und verknüpft, die wir daher mit gleichem Rechte als die nothwendigen Grundformen alles Seins wie alles Denkens bezeichnen: das ist dennoch nichts schlechthin Nothwendiges oder Absolutes; und das Denken, indem es die bedingungsweise, durch den Zusammenhang gesetzte Nothwendigkeit in ihm aufweist, weist eben damit jene Absolutheit, das Nichtandersseinkönnen derselben zurück. Es muß sie, wie sie sind, vielmehr anerkennen als zugemessen einem Weltplane, einem höhern, in sie hinabgreifenden Damit; und so kann es, gründlich verfahrend, d. h. nicht bei dem zweiten Gliede der Nothwendigkeit stehen bleibend, sondern auch für diese, da sie nicht als absolute sich erweist, auf den letzten, wirklich erklärenden Grund dringend, diesen nur in einem denkend ordnenden Willen finden. Diese, durch den Zusammenhang Aller mit Allen vermittelte, daher nur aus Denken und Wahl zur Entschiedenheit gebrachte Nothwendigkeit, wie sie die Grundfesten der Dinge bestimmt, läßt sich daher auch bis herab auf die allgemeinen physischen Verhältnisse nachweisen. Wenn etwa die Mechanik berechnet, und so als nothwendig aufweist, daß der Druck der Erdatmosphäre immer gerade nur so groß sein könne, um den lebenden Organismen ihren Zusammenhalt zu geben, weder sie zu zerdrücken, noch sie durch ihre innere Lebensexpansion auseinanderfahren zu lassen; so werden wir dies, was wir eben auch eine Naturkategorie (ein Naturgesetz) der speciellsten Art nennen müßten, nur in der positiven Einordnung und Fügung mit allen andern Naturverhältnissen begründet finden, da das Atmosphärengewicht statt dessen an sich ebenso gut auch anders sein könnte.

So vermögen wir von der Einen Seite gar keine absolute Nothwendigkeit in den Dingen anzuerkennen: nothwendig ist nur das Verknüpfte, Vermittelte, welches deßhalb eines ursprünglich entscheidenden Aktes, einer schöpferischen, damit die unentschiedenen Möglichkeiten des Andersssein ausschließenden Freiheit bedarf. Aber ebenso wäre die Frage entgegengesetzten Sinnes ganz leer und in Bezug auf Gott völlig sinnlos: ob er,

statt dieser, unendlich andere Welten habe schaffen können? Hiermit wäre ebenso einerseits die Gränze des Gegebenen für die Metaphysik, als andrerseits das Resultat des Denkens, daß eben in diesem Gegebenen der Grund liegt, es nicht für das Produkt der Nothwendigkeit halten zu können, in's Leere und Willkührliche hin überschritten. Diese Frage hat bisher nur den Werth gehabt, über den Gedanken der Nothwendigkeit, als eines Letzten und Absoluten, hinausgegangen zu sein, ohne daß freilich damit das der Nothwendigkeit bloß Entgegengesetzte, der Zufall und die (grundlose) Willkühr, widerlegt und abgewiesen worden wären. Leibnitz war, trotz jenes Ausdrucks von der gleichen Möglichkeit unendlich anderer Welten, unter allen Philosophen auch von Seiten der Metaphysik jener Erkenntniß am Nächsten; ja er hat sie fast in Uebertreibung ausgesprochen; und so mußte sie dem Einen eine für leicht hinzunehmende Paradoxie, dem Andern ein sinnvolles Prophetenwort erscheinen, auch deßhalb, weil er in seiner aphoristisch gehaltenen Philosophie die Allgemeinbegriffe, gerade das widerstandsfähigste Element gegen diese ganze Ansicht, metaphysisch nie bearbeitet hat. Das Gleiche gilt von Schelling, dessen ganze Lehre vom Anfang her auf diese Anschauung hindrängte, und diese eigentlich als die letzte lösende Idee seiner Weltansicht im Hintergrunde zeigte (in seiner Abhandlung über den Begriff der Freiheit und in dem Schreiben an Eschenmayer, wo er das Charakteristische seines Gottesbegriffs in den Ausdruck zusammendrängt: Gott ist, was er will!). Dennoch hat er bis jetzt sein Princip nicht allgemein wissenschaftlich, von metaphysischer Seite her, bewahrheitet, und es gilt gerade, aus dem harten Schachte der Nothwendigkeitsbegriffe die großen Gedanken der Freiheit und der Wahl herauszufördern, in dem Nothwendigen, das mit blinder Gewalt alles endliche Dasein zu überschatten scheint, nur das Bedingte, Vermittelte, das nicht Absolute nachzuweisen.

Durch jenen Mangel nur konnte es geschehen, daß in Hegel gerade wieder die Umkehr, die Abwendung sich ereignete;

er hat, nach der altgebräuchlichen Unterscheidung, in diesem Betrachte nur den Buchstaben, nicht den Geist der Schellingschen Philosophie fortgesetzt und vollendet, indem er dem Gedanken eines höchsten persönlichen Geistes, eines absoluten Entscheiders überhaupt, zwar zugewendet blieb, ihn abermals jedoch in das Neutrum der unendlichen Subjektivität herabsinken zu lassen wagte. Hätte es dabei sein Bewenden gehabt, es wäre damit der Philosophie die Möglichkeit des Fortschrittes und der Keim der höchsten Einsicht für immer entzogen worden, weil diese nicht mehr, wie vorher, bloß unerkannt und unangetastet blieb, sondern zwar zugestanden und aufgenommen, aber in's Gegentheil ihrer selbst verkehrt in dem letzten Systeme uns dargeboten wird: denn hier wurde das letzte Heilmittel der Philosophie selber in den Irrthum umgedeutet, von welchem es befreien sollte. Darin lag vom Beginne an der Grund unserer Polemik gegen jene Philosophie, mochte es uns auch erst später gelingen, das neue Princip auf dem metaphysischen Gebiete, wo der Sieg erst entscheidend errungen werden kann, mit deutlichem Bewußtsein durchzuführen. Und Schellings so hart angefochtenes Urtheil über die Hegelsche Philosophie, wenn man es in dem persönlichen Wortausdrucke anders wünschen mochte, müssen wir dem Wesen nach für völlig zutreffend und erschöpfend erklären, und denken mehr als je auf dem Grunde, aus welchem es hervorgegangen, als dem einzig wahren, die Philosophie fortzubauen.

21.

Hierdurch läßt sich der vorhergehende Beweis noch von einer andern Seite darlegen. Nur das Beharrliche vermag ein Werden, einen Uebergang in Unterschiede an sich zuzulassen; demnach, so gewiß Werdendes gegeben ist, müssen wir darin ein Beharrliches, für sich selber Nichtgewordenes wie Nichtvergehendes, Urpositionen voraussetzen. Hegels reines Werden aber, als Uebergang des Sein in Nichts und des Nichts in Sein, ist ein Widerspruch, d. h. nicht etwa ein sogenannter „daseiender“, welcher dennoch auf universale Existenz

Anspruch zu machen hätte, sondern ein völliger Nichtgedanke, ein schlechthin im Denken nicht Zuzulassendes; das Werden ist eine weit vermitteltere Kategorie, die erst aus dem Begriffe beharrlicher Bestimmtheit hervorgehen kann; worüber die Ausführung und alles Sonstige die Ontologie enthält (§. 90. ff.). Erst hieraus kann der Widerspruch des Sichanderswerdens, der Selbstnegation, welcher im Begriffe der Veränderlichkeit und des Werdens liegt, gelöst werden. An der Urbestimmtheit ist die Veränderlichkeit ebenso wahr, wie das als Eins beharren darin: denn beide Gegensätze werden erst durch einander denkbar oder widerspruchlos. — Zuerst nämlich ist die Urposition eine unwandelbare qualitative Bestimmtheit, durchaus entschiedene, sich selbst gleichbleibende Diesheit; hiervon als von dem charakteristisch Fundamentalen ist auszugehen. Aber eben deßhalb ist sie zweitens nicht als vereinzelt und beziehungslos zu denken, sondern jede ist diese bestimmte nur im Systeme mit den unendlich andern ebenso an sich bestimmten und bleibenden Urpositionen. Auch das Einzelnste trägt diese unendliche Beziehung zu allem Andern in sich: Alles ist in ihm mitgegenwärtig, weil darauf bezogen, „scheint in ihm wieder." (Es ist die Monas Leibnitzens als „Spiegel des Universums", die actuelle Unendlichkeit Schellings, welche selbst dem Kleinsten und scheinbar Geringsten eingeboren sei: — ein, wie er dort ausgesprochen wurde, eigentlich nicht sonderlich verständlicher, weil unentwickelt gebliebener, und eben dadurch, wenn man will, „mystischer" Gedanke. Er müßte nämlich, einer gründlichen metaphysischen Analyse unterworfen, nach Rückwärts auf den Begriff schlechthin ursprünglicher Positionen, der bei Schelling mit voller Entschiedenheit nie hervorgetreten ist, nach Vorwärts auf den Begriff unendlicher Wechselbeziehung Aller zu Allen geführt haben, kurz auf allgemeinere Untersuchungen metaphysischer Art, wodurch diese Antecedentien seiner Philosophie auf's Bestimmteste von Hegel ab und zu Herbart hingelenkt worden sein würden.) —

22.

Drittens endlich ist dies Verhältniß der einzelnen Urbestimmtheit zu allem Andern nicht nur überhaupt oder in abstrakter Weise zu fassen, sondern es muß, seiner innern Möglichkeit nach, zu jedem der unendlich Andern selbst ein bestimmtes Verhältniß sein, sonst würde es in wahrem und eigentlichem Sinne bei keinem stattfinden. In der an sich einfachen und untheilbaren Urbestimmtheit, für sich gefaßt, ist daher der Möglichkeit nach der Keim unendlicher Beziehungen und Verhältnisse zu allen andern enthalten, mit deren Verwirklichung die Beschaffenheiten der Urbestimmtheit wechseln, ihr wirkliches Erscheinen ein stets anderes werden muß. Dies ist die Seite des Werdens, der Veränderlichkeit an dem in sich Unveränderlichen, welche von ihnen unabtrennlich bleibt, weil jedes, als urbestimmtes, zugleich unendlich bezogen ist, diese Bezogenheiten an ihr aber auch sich unendlich verwirklichen müssen. So verschiebt und wandelt sich unablässig dies Verhältniß der Urpositionen zu einander: indem die Eine Verbindung sich verwirklicht, löst sich die andere, aber wird ebenso dadurch eine Reihe von künftigen vorbereitet, so daß, zufolge desselben Princips der Urbestimmtheit, nach welchem jedes zu jedem Andern in einem ebenso bestimmten Verhältnisse steht, nicht ein wüster und tumultuarisch zufälliger Wechsel, auch keine von Außenher aufgedrungene mechanische Nothwendigkeitsverkettung, sondern ein aus dem Innern der Urposition selber stammendes System unter einander sich bedingender und sich hervorrufender Wandlungen gesetzt ist. Daran nämlich, an der Verwirklichung aller dieser Beziehungen in jeder Urposition, kann, trotz ihrer ursprünglichen und nie getrübten Grundbestimmtheit, erst ihre ganze mögliche Anlage, die unendliche Wirkungsweise derselben, (es ist, was man sonst die Vermögen oder die latenten Kräfte eines Dinges genannt hat,) zur Verwirklichung kommen. Nur im Conflikt, in wirksamer Berührung von Qualität mit Qualität, kann geweckt, zur Versuchung gebracht werden, also aus sich selbst, nicht in irgend passiver Weise, was Jedes an oder in sich ist.

23.

Dies die allgemeinsten aus dem Begriffe der Qualität (15.) hervorgehenden metaphysischen Bestimmungen vom „Endlichen", die jedoch, um das Schauspiel eines mannichfach abgestuften Universums von Existenzen aus ihnen zu erklären, noch vielfacher, theils metaphysischer, theils realphilosophischer Ausführung bedürfen. Sie sind selbst nur Elemente einer umfassendern Combination von Begriffen und haben als solche daher allein metaphysische Realität; d. h. sie sind in Allem und Alles; aber um in Jedem anders, in der Gleichheit unterschiedene zu sein, fehlen ihnen noch Bestimmungen, die sie erst im Nachfolgenden erhalten können.

Vielleicht ist es nicht überflüssig, um mancher Leser willen dies ausdrücklich hinzuzusetzen, die in dem Umstande, daß vom Begriffe einer dynamischen Atomistik, wie von einem augenfälligen Punkte ausgegangen wird, zugleich auch ein Verharren und Stehenbleiben dabei voraussetzen könnten. Auch ist dies nicht eine neue Wendung unserer Metaphysik, — man darf nur die vollständige Ausführung dieses Lehrpunktes in der Ontologie (§. 97. §. 113—117.) zum Belege nehmen — sondern es war hier die Gelegenheit geboten, der fast allgemeinen Nichtbeachtung dieses wesentlichen Ausgangspunktes unserer Weltansicht durch eine zusammengedrängte, aber, wie uns dünkt, unwiderlegliche Darlegung desselben abzuhelfen.

Hierdurch ist nun der Gegensatz unserer Metaphysik gegen die beiden jetzt herrschenden, übrigens selber sich entgegengesetzten Grundansichten Hegels und Herbarts, zugleich aber die Vermittlung und Vereinigung beider, welche wir vorher in Aussicht stellten, der Beurtheilung näher gerückt. Beides läßt sich auf wenige Sätze der Abweichung, wie der Uebereinstimmung zurückführen. — Jener gegenüber, für welche das Endliche durchaus nur das an sich Unwahre, Scheinende ist, welche die wahre Substanzialität allein im Absoluten erkennt, weist unsere Metaphysik auch im Endlichen das Substanzielle nach; und noch einmal erneuert sich, auch gegen dieses System, der

Ausspruch Leibnitzens, daß, wenn es keine Monaden gäbe, Spinosa, der Pantheismus, Recht behielte. Würde nicht schon ontologisch zur unwidersprechlichen Evidenz gebracht, daß im Endlichen nur ein substanziell Dauerndes seinen Wechsel erzeugen könne, so wäre Hegels System das einzig konsequente, so hätte überhaupt der Pantheismus gewonnenes Spiel, gegen dessen Macht eben von hier aus in Herbarts System ein vollgültig gerüsteter Gegner aufgetreten ist.

Aber dies Princip eines Substanziellen im Endlichen, ebenso für sich gefaßt, wie vorher das pantheistische, droht in falsche Verselbstständigung und gottentfremdete Vereinzelung dieses Endlichen auszuschlagen, — Beides metaphysisch nicht minder unhaltbar, wie jene Auffassungsweise, — wenn das Denken bei ihm, welches nur ein weiter zu bestimmender Begriff sein kann, stehen zu bleiben sich gefallen läßt. Dieß ist bei Herbart geschehen, aber keinesweges unbedachter oder unwillkührlicher Weise, sondern mit Wahl und vollstem Bewußtsein, durch eine Art von argumentum ab ignorantia, indem daran erinnert wird, daß man, überhaupt schon der nächsten Gründe des Gegebenen so vielfach unkundig, über den höchsten Grund desselben sich noch in tieferer Ungewißheit befinden müsse.

Die sonstige „Größe der menschlichen Unwissenheit", auf die Herbart sich hierbei beruft, und über deren Maaß man freilich, je nach der Entscheidung über jene allgemeine theoretische Frage selbst, sehr verschieden denken wird, sollte ihn jedoch nicht abhalten, in derselben Weise der Folgerung fortzuschreiten, welche ihn zuerst über das unmittelbar Gegebene hinaus auf die Existenz „einfacher Wesen" in ihm schließen ließ: der nächste Schritt für dieselbe, dessen Impuls nicht minder im Gegebenen liegt, ist eben der vorhin ausgeführte: die Nachweisung, daß jene Diesheiten, in keinem Sinne ein Letztes, nur in absoluter Wechselbeziehung zu einander zu denken seien, mithin ihren Grund nicht in sich selbst, sondern ihren höchsten nur in der Einheit eines Urbefassenden und Urbeziehenden aller dieser Unterschiede haben können, gleichviel vorerst, wie

diese übrigens zu denken sei. Und schlechthin nur so, — muß man dem Philosophen anführen, der kein Element des Gegebenen wegwerfen, aber ebenso wenig schwärmend oder willkührlich darüber hinausschweifen will, — läßt sich die nicht minder gegebene Grundthatsache des Zusammenstimmens jener „einfachen Wesen" zur Einheit des Weltganzen erklären, d. h. diesen Begriff vom Widerspruche, der sonst darin mitgegeben wäre, retten.

Die Teleologie jedoch soll ein Surrogat dieser hier ausgebliebenen Argumentationsweise darbieten: Herbart hat nämlich jenes Element im Gegebenen keineswegs übersehen; er bringt es nur an anderer Stelle nach. Es sei nicht bloß ein Beieinander der einfachen Wesen, sondern zugleich die Form einer höhern ihnen aufgedrückten Ordnung und Zweckmäßigkeit gegeben; hierdurch werde man endlich zur Anerkenntniß einer Vorsehung getrieben, die zwar geglaubt, aber deren Glaube nicht Gegenstand einer theoretischen Bearbeitung werden könne. — Diese Selbstbeschränkung oder ausweichende Wendung scheint sich indeß nach den eigenen Principien der Herbartschen Philosophie kaum rechtfertigen zu lassen. Es kann zuvörderst keine bloß äußerliche Form sein, welche, der Qualität der einfachen Wesen aufgedrückt, diese in Ordnung und zweckmäßige Verbindung zu bringen vermöchte: der Qualität selbst in ihnen muß es ursprünglich einverleibt sein, unter sich zusammenzustimmen, Ordnung (concentus) zu sein, und ihren Zweck allgegenwärtig in sich zu haben, nicht erst ihn als etwas von ihrer Existenz und ihrem Dasein Gesondertes zu erhalten. Hiernach kann es auch bei jener unbestimmten „Anerkenntniß einer Vorsehung" schlechterdings nicht sein Bewenden haben; die „Anerkenntniß" ist weder eine so beliebige, noch der aus jener Betrachtung entspringende Begriff der „Vorsehung" ein so unbestimmter, daß er nicht einer „theoretischen Bearbeitung" festen Halt und ausreichende Data darböte. Das Denken, einmal so weit gebracht, kann gezwungen werden, sich auf den Begriff jener Ordnung und Zwecke setzenden Vorsehung

„theoretisch“ einzulassen, und die Untersuchung gerade hier, an diese Stelle des philosophischen Zusammenhangs, einzureihen. Und überhaupt, sollte „Anerkenntniß“, „theoretischer Glaube“ etwas Anderes bezeichnen können, als ein Fürwahrannehmen aus einstweilen noch halbbewußt, unentwickelt gebliebenen Prämissen, wo aber vorausgesetzt wird, daß das allgemeine Gebiet dieser Gründe dem Erkennen zugänglich sei, wo diesem mithin die Aufforderung gegeben ist, sich in den vollen Besitz derselben zu setzen, das Geglaubte in ein Erkanntes zu verwandeln?

Ueberdieß erinnert diese theoretische Enthaltsamkeit Herbarts viel zu eindringlich an die ähnliche Kantische Argumentation, mit welcher dieser der theoretischen Allgemeingültigkeit des physikotheologischen Beweises entgegentritt, als daß es überflüssig erscheinen könnte, diese Parallele zur Verständigung auch über den gegenwärtigen Fall weiter zu verfolgen. Während nämlich Kant, gerade also, wie es von Herbart geschieht, die innerlich überzeugende Kraft, welche in „den Wundern der Natur“ und in „der Majestät des Weltbaues“ liegt, um aus „jeder grüblerischen Unentschlossenheit, wie aus einem Traume“ herausgerissen zu werden, vollkommen anerkennt, und dem bis zur „unwiderstehlichen Ueberzeugung“ steigenden „Glauben an einen höchsten Urheber derselben“ auf das Wärmste das Wort redet (Kritik der reinen Vernunft S. 651. 52.): so kann er doch nicht umhin, die Ansprüche zu mißbilligen, welche jener Glaube auf allgemeine theoretische Beweiskraft haben zu wollen sich anmaßt. Der physikotheologische Beweis enthalte der Strenge der Argumentation nach nur den Begriff eines höchsten Wesens, das als „Weltbaumeister“ einen von ihm möglicher Weise unabhängigen Stoff (— ganz parallel jenen einfachen Wesen Herbarts —) geordnet hätte, aber durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, vielleicht sehr eingeschränkt geblieben wäre, nicht aber als Weltschöpfer ihn selbst hervorgebracht zu haben brauche *). Hier wird nun von

*) Kants Kr. der reinen Vernunft S. 655. Wir empfehlen die

Kant, mehr um, wie er sagt, die Anmaßungen eines grüblerischen Schulverstandes auf ihr rechtes Maaß von Bescheidenheit zurückzubringen, als um einen ernsthaft genannten Gegengrund mit vollem spekulativen Gewichte in die andere Wagschale der Erwägung zu legen, der „Stoff", die „Materie" unterschieden von der vielleicht erst nachher ihr verliehenen bestimmten Gestalt und Ordnung. Aber daß „Materie", „Stoff" solcherlei Art ein völlig Richtiges, das bloße Erzeugniß eines von der damit identischen Bestimmtheit absehenden Verstandes sei, hat Kant selber in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gezeigt, und so mußte er, nach seiner philosophischen Ansicht in ihrem ganzen Zusammenhange, sehr fern sein, aus diesem Grunde dem physikotheologischen Argumente die theoretische Beweiskraft abzusprechen. Auch zeigt dies genugsam die „Dialektik der teleologischen Urtheilskraft" (in seiner Kritik der Urtheilskraft S. 311—346.) Hier wird gezeigt, daß wir es nur für eine besondere Einrichtung unseres (menschlichen) Verstandes zu halten berechtigt sind, wenn wir, im Gegensatze mit einer Erzeugung der Dinge aus bloß mechanisch wirkenden Gesetzen, in gewissen Naturprodukten einen ordnenden, zwecksetzenden Verstand annehmen müssen. Demnach ist es nicht die Unterscheidung von „Weltstoff" und „Form" — wie in ähnlicher Weise wenigstens bei Herbart —; sondern die allgemeine Lehre von der bloß subjektiven Geltung der Verstandesbestimmungen, — hier des Begriffes Zweck und Ordnung, — ist es, welche für Kant jenen „unwiderstehlich" sich aufdringenden Glauben an einen intelligenten Urheber der Schöpfung nicht zu einem zu erweisenden Begriffe, zum Gegenstande theoretischer

---

ganze, mit unübertrefflicher Schärfe und Umsicht ausgeführte „Kritik des physikotheologischen Beweises" zur achtsamsten Erwägung. Es scheint uns darin anticipirt und erschöpft, was neuerdings von jener Seite her über das Verhältniß der Teleologie zur Spekulation gesagt worden ist.

Untersuchung kann werden lassen: bei **Kant** ist diese Enthaltsamkeit durchaus in seinen erkenntnißtheoretischen Principien gegründet, und durch innere Konsequenz ihm aufgenöthigt.

Anders bei **Herbart**: ihm kann weder der Begriff des Zweckes, der Ordnung von bloß subjektiver Bedeutung sein; denn „Denkformen", und bloß „**subjektive**" Denkformen erkennt er gar nicht an, überhaupt verwirft er völlig Kants kritische Erkenntnißtheorie. Noch kann er im Ernste am (von **Kant** selbst nur fingirten) Gegensatze eines Stoffes und eines erst dazutretenden, nach Zwecken ihn bestimmenden Ordners haften bleiben. Mit Recht fällt ihm das **Sein** und die **Qualität** in Eins zusammen: die existirenden einfachen Wesen sind damit auch zugleich die **bestimmten**, die solchergestalt demnach entweder durchaus **beziehungslos** und **vereinzelt** zu einander stehen müssen— dann könnte jedoch selbst nicht der Schein einer Ordnung und eines Zweckes aus ihnen hervorleuchten, — oder die gleich ursprünglich nur als diese urbezogenen und einander zugeordneten **existiren** können, — oder vielmehr, nach „unwiderstehlicher" Konsequenz, so es **müssen**, weil die universale Weltthatsache diese durchgreifende Ineinanderordnung zeigt.

Hiermit entzieht sich der **Herbart**schen Philosophie in ihrer bisherigen Konsequenz jeder auch nur scheinbare Grund, bei den einfachen Wesen, als dem nicht weiter Begründbaren, stehen zu bleiben: sie kann vielmehr nach den eigenen Prämissen genöthigt werden, über sie hinauszuschreiten zu dem Begriffe der ursprünglichen **Bezogenheit** aller mit allen. Ist einmal für sie erwiesen, daß kein Einfaches sein kann, ohne zugleich ein **specifisch** Bestimmtes zu sein, so liegt darin schon der **zweite** Gedanke, daß es ein Bezogenes, Eingeordnetes sein müsse in einen ebenso ursprünglich bestimmten Zusammenhang. Es ist nur an seiner Stelle, also nur **zufolge** der Ordnung, was es **als** Bestimmtes ist.

Aber damit ist zugleich der **dritte** Gedanke nothwendig geworden, der die **Herbart**sche Lehre vollends zwingen würde, über die bisherige Selbstbeschränkung hinauszugehen. Vermag

das Bestimmte dies nur zu sein innerhalb jener nie aufzuhebenden, stets an ihm sich bewährenden, es in seinem Diessein festhaltenden Ordnung (ordo ordinatus): so ist eben damit, weil keines derselben durch sich selbst sich allen übrigen einstimmig zu machen, oder in solcher Einstimmigkeit zu erhalten vermöchte, die Nothwendigkeit gesetzt, ein lebendig Ordnendes (ordo ordinans), die Einheit eines sie hervorbringenden und erhaltenden, aber zugleich in unablässiger Ineinanderbeziehung erhaltenden Urgrundes darin gegenwärtig und wirksam zu denken. Hiermit ist nicht nur für Herbart die vermeintliche Selbstständigkeit der einfachen Wesen unwiederbringlich aufgehoben, sondern wir ständen auch mit ihm bei der (spekulativ theologischen) Frage: wie nun allein jene Einheit des Urgrundes gedacht werden könne, indem sie im Hervorbringen zugleich die in einander beziehende des Hervorgebrachten ist?

Es betrifft nicht bloß das formelle Interesse, hiermit die Selbstaufhebung des Herbartschen Systems gerade von der Seite her, worin seine Stärke und Wahrheit liegt, nachgewiesen zu haben, sondern ungleich wichtiger ist es, hierin zugleich ein Element der Fortbildung für die gegenwärtige Philosophie überhaupt zu erkennen, indem sich zeigt, daß auch der Weg jenes behutsamen, unbestechlich nüchternen Denkers allmählich jenem Mittelpunkte der Philosophie zuleitet, um welchen als den gemeinsamen sich wohl noch alle Denker sammeln werden, wie er, zur weltgeschichtlich umschaffenden Religion geworden, schon alle andern Bildungselemente an sich gezogen hat.

24.

Parallel den eben dargelegten kritischen Vorblicken, haben wir noch den letzten entscheidenden Schritt zu thun, um im eigenen Zusammenhange den Beweis von der Einheit des Absoluten (8, I. II.) des in seiner Existenz überhaupt schon erwiesenen, zu vollenden. Jene äußerlich unendliche Bezogenheit jeder Urposition auf jede (21—23.) nämlich, ist selber nur und

kann nur gedacht werden, unter Voraussetzung eines innern aktiven Beziehens derselben auf einander. Sie müssen gesetzt und befaßt zugleich sein durch eine im Setzen sie vereinende Macht.

Und dies ist endlich der wahre, hier standhaltende Gedanke: ein schöpferisches, darin aber zugleich in einander ordnendes Princip jener Unendlichkeit (21. 22.); selbst also in Einheit unendlich, wie in der Unendlichkeit, die es hervorbringt, Eins; und diese Einheit, welche nicht Einzelnheit, auch nicht relativ Einendes, sondern absolut der Unendlichkeit Einheit ist, muß als erste positive, eine bejahende Eigenschaft in sich enthaltende Definition des Absoluten angesehen werden. Sie zu finden, war die Bestimmung alles Bisherigen, ebenso wie es Ziel des Folgenden ist, diesen abermals nur keimartig unentwickelten, darum unverständlichen (mystischen) Gedanken zur vollsten Begreiflichkeit zu bringen. Es muß klar gemacht werden, welch ein Vermögen es sei, wodurch das Absolute jenes Gewaltigste vollbringen, den (universell thatsächlich gelösten) Widerspruch auch dem Begriffe nach lösen kann, die Weltunendlichkeit, in Eins gezogen, allgegenwärtig zu durchdringen und zu überwachen.

25.

Erst an dieser Stelle des Begriffszusammenhanges dürfen wir daher sagen, „das Endliche hebe sich auf" im Absoluten, als in seinem Grunde und seiner Wahrheit: denn das Endliche selbst ist gerettet, es ist als positives Moment in jenem nachgewiesen: und nicht sein Werden, das von ihm behauptete Gesetzt- und Aufgehobenwerden im Absoluten, sein ewiges Nichtsein, macht es zum „Endlichen", — dies hat sich uns vielmehr als eine oberflächliche, pseudophilosophische Vorstellung ergeben, und auch in allem Folgenden muß es bei der Einsicht verbleiben, daß, was da ein eigentlich Gesetztes ist vom Absoluten (das wahrhaft Endliche), nicht wieder aufgehoben werden kann, sondern unvergänglich ist, wie jenes. Es ist hier Ernst gemacht

mit dem Begriffe des Schaffens, d. h. es ist in Wahrheit ein Schaffen nur dann, wenn es zugleich ein Erhalten, ein ewiges Bewahren ist im Schooße des Geschaffenen. — Vielmehr macht dies das endlich Substantielle dennoch zu Endlichem, darum ist das Absolute das allein Wirksame und Wirkliche in ihm, weil es, als qualitativ begränztes, nur im miterhaltenen und bezogenen Ganzen der Unendlichkeit zu sein vermag. (Und anders entsteht auch für uns selbst nicht, und behauptet sich der Begriff der Endlichkeit. Wenn jeder Einzelne von uns die Unendlichkeit der Schöpfung miterhalten zu helfen erachten darf, weil er, wie Jedes, wesentliches Glied des Weltganzen ist, — darum aber an sich selbst zugleich ein schlechthin Wesenhaftes und Unzerstörliches, Zeitsetzendes und Durchdauerndes, wie jenes: — so hat er doch das Bewußtsein, wie frei und aus sich selbst sich bestimmend er auch sich weiß, jenes nicht durch seine Freiheit oder Absicht vollbringen zu können, sondern weil die schaffend-erhaltende Macht ihn in solche Beziehung und Gliederung hineinstellt. Also frei und sich selber dienend, ist er dadurch eben dem Ganzen unterworfen, nichts Besonderes oder gesondert Wollendes; und dieses stets sein Wollen und Handeln begleitende Gefühl drängt ihm gerade das Bewußtsein seiner Endlichkeit auf, auch ohne alle Beimischung metaphysischer Fragen. Er weiß sich frei, aber darin gerade bedingt oder dienend; ein Verhältniß, das freilich hier noch in seiner abstrakten Härte hervortritt, und ein weiter hineinwärts liegendes Problem ankündigt, indem hier Freiheit und Unfreiheit des Handelnden zugleich behauptet zu werden scheinen.)

26.

Hieraus ergiebt sich der Schluß des ersten Theiles der Metaphysik: „der Lehre vom Sein", und der Uebergang in den zweiten: „der Lehre vom Wesen". Das Absolute, als die Einheit unendlicher Urpositionen, ist damit das Wesen; eben so sehr nämlich — als Einheit — über, wie — als sie verwirklichend-erhaltendes — in ihnen. Es theilt

sich in sich selber in die Duplicität einer höhern, allbefassenden Einheit — das (gemeinsame) Wesen der Befaßten — und einer niedern, befaßten Unendlichkeit, worin keines ihrer Glieder oder Theile für sich selbst dem Wesen, der Einheit, gewachsen, überhaupt ihm gegenüber nur ein Unwesentliches ist.

Hiermit kündigt sich schon in abstraktester Weise der in der Einleitung *) ausgesprochene Fundamentalsatz unserer spekulativen Theologie an: daß die Welt nur als eine Gott schlechthin immanente gedacht werden kann, wie jedoch eine solche (zugleich wechselseitige) Immanenz nicht möglich ist, ohne Gott als den ewig transscendirenden, überweltlichen zu denken. — Daher treten, um zunächst das Formelle zu charakterisiren, mit dem „Wesen" Verhältnißbegriffe im eigentlichen, d. h. in dem Sinne auf, daß das darin gedachte Wirkliche in sich selbst sich theilt, und sich als das von sich selbst Unterschiedene setzt, — also nicht nur im Verhältnisse eines Neben-einander zu Anderm steht. Es hat sich vielmehr in allen Gestalten und Ausdrucksweisen eines solchen „Nebeneinander" ergeben, daß dies gar nicht eigentlich Verhältniß sein würde ohne ein anderes in ihm, daß ein Nebeneinander nur zu denken ist innerhalb einer wechselbeziehenden Einheit für dieselbe, daß also nur in dieser überhaupt von Verhältniß κατ' ἐξοχὴν die Rede sein kann.

27.

Hiermit aber, weil dies Endliche nach unserer Grundansicht ein Substantielles ist, wird ebenso energisch der ewige Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Endlichen, zwischen Gott und Welt behauptet: das Leben Gottes ist nicht das der Welt, und ebenso, was hier, in der Entwickelung der Urpositionen aus ihnen und durch einander, vorgeht, ist keinesweges die Selbstentwicklung des göttlichen Daseins. Sein

*) Zeitschr. Bd. IV. H. 2. S. 18. 19.

„Wesen" bleibt überweltlich. — Dennoch ist nicht minder nothwendig zu behaupten, daß Alles, was nur innerweltlich zu existiren vermag, es allein kraft des Wesens Gottes kann. Dies ist also eben so sehr die einzig wahrhafte, innerweltliche Macht. Dieser Widerspruch ist nur so zu lösen, daß in Gott eine Bestimmung sich finde, — nicht jedoch bloß hypothetischer Weise, sondern als Realbegriff — zufolge deren er sich wahrhaft entäußert, ein Anderes setzt, welches wesensungleich mit Gott und ihn nur nachlebend, dennoch er selbst seinem Inhalte nach, gar eigentlich seine Selbstentäußerung wäre. Und wir hätten nicht zu ruhen, bis jeder dieser beiden entgegengesetzten Begriffsbestimmungen volle Genüge geschehen wäre. Was daran noch abstrakt, und eben darum noch unverständlich, wahrer Begreiflichkeit ermangelnd, sich kund giebt an der einen, wie an der andern Bestimmung, dies entspricht doch gerade dem Ausdrucke der Reife, den das Weltproblem überhaupt noch im gegenwärtigen Begriffszusammenhange, und, da diesem so ziemlich das allgemeine Niveau der Zeitphilosophie entspricht, in der bisherigen Spekulation erhalten hat. Es ist wesentlich, Beides sogleich in seiner untergeordneten Geltung zu erkennen und zu bezeichnen. — Aber eben so nothwendig ist es einzusehen, — diese Nothwendigkeit ist aber im Vorhergehenden nachgewiesen worden — daß keine jener beiden Bestimmungen, — deren Conflikt das Kreuz der gegenwärtigen Philosophie ausmacht, daher man bisher an der Schärfe der einen oder der andern Etwas abzubrechen beflissen war, — fallen gelassen werden darf, daß jeder ganz und gleichmäßig Genüge geleistet werden muß.

28.

III. Die ontologische Lehre vom Wesen hat die Nachweisung zum Ziele, daß das absolute Wesen, der Urgrund, die Einheit des Unendlichen, nur als der absolute Geist zu denken sei. Der vollständigen Ausführung gegenüber, welcher auch dieser Theil (Ontologie, §. 126 u. ff.) gefunden hat, kann

es erlaubt sein, hier sogleich auf den Kern jenes Beweises loszugehen.

Die Urpositionen, von der Einheit des absoluten Wesens gesetzt, befaßt und unendlich bezogen, — dies war der Begriff, mit welchem der vorige Abschnitt schloß, — bleiben nur also betrachtet, selbst ein abstrakter, unwirklicher Gedanke; und daß sie nur einfach sein sollen, wie es einstweilen hieß, ist sogar eine einseitige, mithin falsche Bestimmung. Bleibend in ihrer Urqualität, aber wechselnd in ihren Verbindungen und Lösungen mit ihren Mitbezogenen, haben sie sich dadurch vielmehr auch ihrerseits als Einheit eines selbstgegebenen Mannigfaltigen von Bestimmungen erwiesen; und aus dieser innern urbestimmten Einheit sich in ein Vielfaches von Beschaffenheiten, Eigenschaften, Kräften, Wirkungen ergießend — (die dialektische Ableitung dieser Begriffe und ihr daraus sich ergebender Unterschied findet sich in der Ontologie), — sind sie schlechthin selbstständig gegen einander, in keinem Sinne passiv oder zu bewältigen von Außen her; mithin, in dem, was sie sind, (in der Färbung aller ihrer Wirkungen und Aeußerungsweisen) nur aus sich selbst sich bestimmend, und allein der eigenen Natur gemäß: welche Urbestimmtheit mithin ebenso sehr die Grundlage ihrer innern (realen) Nothwendigkeit, als ihrer Einheit ist. Denn dies ist der allgemeine, metaphysische Begriff der (wahren) Nothwendigkeit, wie der Freiheit, in ihrer zunächst gemeinsamen Wurzel. (Ontologie §. 200. S. 350. ff.)

Indem nun solchergestalt Jedes, was es wird, nur aus sich selbst oder seiner Urbestimmtheit, und gemäß dieser, zu werden vermag, Jedes mithin ein in sich selbst geschlossenes Ganzes nur ihm entsprechender Eigenschaften und Wirkungen ist, — ein zur relativen Totalität sich abschließendes Theil-Universum; — erneuert sich die einmal schon dem dortigen Standpunkte gemäß erledigte Frage in gesteigerter Weise: wie diese unendlichen Theiluniversa dennoch zu Einem Universum zusammenschmelzen, wie sie sich von Einer Einheit durchdrungen zeigen können? Dies Wunder alles Daseins, in welchem das

vielgestaltige Weltproblem zum einfachsten Ausdrucke zusammengefaßt ist, welches sich jedoch in der hier vertretenen Lehre in seiner vollen Stärke und durch keine Accommodation verkümmerten Energie ausspricht und sich bis zur Antinomie steigert: daß jegliches Dasein ein unvertilgbar Eigenthümliches und Autonomes, und dennoch, wie es sich auch gestalte, in Zusammenstimmung mit allen übrigen, ein der allbefassenden Einheit Unterworfenes bleibt; — dies Problem, gerade so, wie es sich darbietet, muß gelöst und zwar durch Metaphysik gelöst werden; denn es ist Weltthatsache von ebenso universeller Bedeutung, wie es sich in jedem einzelnen Dasein auf specifisch eigene Weise erneuert.

29.

Wenn demgemäß dies Problem in dem Reichthume von Beziehungen betrachtet wird, welchen die verschiedene Abstufung der Weltwesen nach ihrer geringeren oder größeren Vollkommenheit und davon abhangenden Selbstständigkeit nothwendig in sich schließt: so drängt sich, warnend und zur Behutsamkeit in dieser Untersuchung mahnend, die Bemerkung auf, daß eine so einfach summarische, in einem einzigen Begriffe umfaßte Lösung desselben überhaupt sich nicht denken lasse, ja daß darum eben die bisherigen Lösungsversuche abstrakt und unbefriedigend ausgefallen sein möchten, weil sie, was Eine Seite des Problems allerdings löst, zur universalen und höchsten Lösung machen wollten. Vielmehr leuchtet ein, daß der Grund der Einheit des sinnlichen Universums dem Wesen nach zwar derselbe ist mit dem, welcher die frei sich bestimmenden endlichen Geister bändigt und zum Einklange zwingt; dennoch sind es andere Kräfte oder Eigenschaften dort und hier in dem Einen Urgrunde, mithin verschiedene, selbst sich steigernde Bestimmungen in dem Begriffe desselben; und das allgemeine Grundproblem der Metaphysik, das so eben schon einmal in ausgebildeterer Form sich erneuerte, wird noch höhere Steigerungen durchlaufen müssen, bis jeder Stufe kreatürlicher Vollkommenheit ihr Herr gefunden ist. Denn es können nur immer höhere, persönlichere Eigenschaften

30.

Jede specifische Urposition, wiewohl durchaus selbstständig und geschlossenen Wesens gegen die andern, ist zugleich doch allem Uebrigen ergänzend vor- oder zugebildet: jede enthält und befriedigt, woran es der andern gebricht. So weist diese wechselseitige Ergänzung bei abgeschlossener Bestimmtheit auf die Nothwendigkeit einer in ihnen wirksamen, die Ergänzung an-ordnenden Macht. Das Absolute ist nicht nur Einheit, Insichbefassung des Weltunendlichen, wie wir immerhin richtig, nur noch nicht entschieden genug auf den Lebenspunkt des Problems und des Verständnisses dringend, sagten, — sondern nach der zunächst gewonnenen Wendung, das Eine, allspecificirende Weltordnen (vgl. 22.), „Weltgesetz": — Gesetz, weil ein stetiges, die innere Einheit in die Unendlichkeit ausbreitendes Setzen für einander bestimmter, sich gegenseitig möglich machender Unterschiede, lebendiges Compensiren des Einen, durch das Andere, eine stets wirksame, Alles überwachende, für einander berechnende „Weltregierung"; — bei welchen Begriffen sich schon in approximativer Steigerung die Nothwendigkeit meldet, zur Annahme geistiger Kräfte seine Zuflucht zu nehmen, um solche Wirksamkeit im Absoluten nur denkbar zu finden.

Hiermit bricht jedoch ein völlig neuer Begriff jener Wechselbeziehung unter den Urpositionen hervor. Wenn wir nämlich die gegenseitige Einwirkung derselben im Vorhergehenden dahin bestimmen mußten, daß diese zwar unablässig stattfinde, aber nur in der Bedeutung, daß keine derselben sich darin bloß passiv, oder bloß aktiv verhält, sondern die Wirkung Jedes auf das Andere in diesem nur die seiner eigenen Natur entsprechende Gegenwirkung hervorruft: so tritt an diesem Verhältnisse nunmehr die ganz neue Seite hervor, daß eben darum Jedes für das Andere, in seinem Sein, wie in seiner Wirksamkeit, innerlich bestimmt, ihm zugeordnet und unentbehrlich sei zur eigenen Existenz; es ist überhaupt der Begriff der Endursache. (Man vergleiche darüber die weitere, hier sehr ins Kurze

gezogene Ausführung in der Ontologie, besonders in Betreff der Nachweisung, wie sich alle untergeordneten Causalitätsverhältnisse von Ursache und Wirkung, Kraft und Produkt in den Begriff der Endursache auflösen, und diese als das ihnen Immanente nachgewiesen wird: Ontologie, §. 255. 56. S. 495.)

31.

Daraus ergiebt sich Folgendes: Jedes specifisch Einzelne ist nach Sein und Wirkung ebenso an sich selbst das Bestimmte, als zugleich doch darum für das Andere, damit das Andere existiren könne; Zweck für sich, aber darin zugleich Mittel für Anderes. In der allseitigen Kausalität der Weltwesen gegen einander, wie wir sie festgesetzt haben (30.), ist daher nicht nur diese Wirksamkeit Aller gegen Alle festzuhalten, die von ihnen selbst ausgeht, sondern darin ist zugleich gegenwärtig und wird durch sie miterreicht die höhere Zweckbeziehung, die nach Sein oder Wirkung in Keinem der Einzelnen für sich selbst liegen, die Keines derselben sich selbst gegeben haben kann. Ein Anderes, Höheres (das Absolute eben, welches nun damit nicht bloß allbefassende Einheit ist) handelt vielmehr in sie hinein, und erreicht mittels ihrer seinen Zweck, von dem sie selbst Nichts wissen, und der, wiewohl in ihnen und durch sie sich realisirend, doch schlechthin jenseits aller Einzelnheit derselben liegt. Das ihnen Jenseitige, (unbewußt und unwillkührlich) durch sie erst zu Erreichende, ihr Ziel, ist zugleich daher doch dasjenige, was schon vorauswirkt in ihnen, ohne selber noch zu sein. Hierin liegt das Neue, Eigenthümliche, leicht, wie man sieht, zum Ausdrucke des Widerspruchs zu Steigernde dieses Verhältnisses.

32.

Das Erreichte, Realisirte nämlich, wiewohl Produkt des ihm Vorausgehenden, ist dennoch dasjenige, um deßwillen dieses allein vorhanden ist; das Ursprüngliche, der Zweck, für

welchen jenes bloß Mittel, dem es zubereitet ist, und darin seine Bestimmung (Ende, Telos) zu erreichen hat. — Das Nochnichtseiende demnach wirkt in dem Seienden vor, eben deßhalb, weil es noch nicht ist, und damit es dadurch werde. So ist Zweck — die Ursache, aber als Folge gesetzt, wirksam (ohne Wirklichkeit) in den Ursachen, welche ihn doch erst hervorbringen sollen, und die deßhalb Mittel sind: Mittel dagegen ist die Folge, aber als Ursache gesetzt, das Hervorbringende desjenigen, um deßwillen, oder als Mittel dafür (also Folge desselben) es eigentlich nur ist. Dies ist der Gegensatz in seiner Schärfe ausgesprochen, der sich in der Weltrealität ebenso unendlich gesetzt, als auch unendlich ausgeglichen findet: der Weltzusammenhang ist nur dieses überall sich bewährende Zusammensein von Zwecken in Mitteln, und umgekehrt.

Aber wir können hier unmöglich weder bei dem Faktum, noch bei seinem Begriffe stehen bleiben; sondern es ist eben die Frage, wie denkbar oder erklärlich werde, daß das noch nicht Seiende (der Zweck) dennoch schon wirke, mithin in anderm Sinne schon sei? Zugleich also sei und nicht sei, und zwar gerade darum nicht sei, als Wirkliches, weil es in jenem andern Sinne als zu realisirender Zweck (ideell) dennoch existirt: so wie umgekehrt das wirklich ist, welchem um sein selbst willen, weil es nur Mittel und nicht Zweck ist, keine Existenz beigelegt werden kann. Dieser Widerspruch muß auch metaphysisch gelöst werden, weil er faktisch in jedem Momente der Weltwirklichkeit sich gelöst zeigt: — (er ist nicht etwa nach dem stets wiederkehrenden Misverständnisse Vieler ein „daseiender Widerspruch", sondern da ist er nur als der wirklich gelöste; Widerspruch wird das Verhältniß nur in unserm Denken, als Problem, als der Erklärung Bedürftiges, welches, wenn die rechte Erklärung gefunden, damit unmittelbar aufhört, Widerspruch zu sein.) Der Moment der Erklärung liegt aber darin, zu zeigen, was jene doppelte Form der Existenz überhaupt bedeuten könne, der zufolge das Mittel zwar ist, aber nur als Hülle eines Andern (des Zweckes), welches noch nicht ist,



oder wie dieser in ihm (vorauswirkend) sein könne, ohne doch zu sein.

33.

Dadurch ist zuerst nun die gewöhnliche Auffassungsweise von Zweck und Mittel, welche in der zufälligen Zweckbeziehung der Dinge auf einander liegt, oder wo willkührlich und subjektiv das eine zum Mittel des andern verbraucht wird, zugleich aufgehoben. In diesem Sinne würde die Kantische Nachweisung Recht behalten, welche in beiden Begriffen nur eine subjektive, von unserm Bewußtsein zu den Dingen mit hinzugebrachte, ihre Objektivität aber Nichts angehende Betrachtungsweise sieht. — Der wahrhafte (objektive) Zweck eines Dinges kann im Gegentheil nicht ausser ihm, als seinem Mittel, das wahre Mittel nicht in einem vom Zwecke verschiedenen, darauf beziehungslosen, sondern es in sich tragenden oder ihm gemäßen — gesucht werden: beide sind in einander. Der Zweck realisirt, erreicht sich stets, weil er in seinem Mittel sich selber gegenwärtig bleibt, sich schon als einen zu realisirenden besitzt: das Mittel genügt in jedem Momente seines Daseins dem Zwecke; und so ist der in steter Nacheinanderfolge, von Ursache zu Wirkung, fortrückende Ablauf von Kausalitäten andrerseits, aber zugleich, ein in der Reihe seiner Mittel sich stets realisirender Zweck: innere, ihnen allgegenwärtige Zweckmäßigkeit, — die immanente Teleologie Hegels, welcher für ihn höchste Begriff des Zweckes, bei uns, wie wir sogleich sehen werden, Moment einer neuern Steigerung, ein selbst weiter zu Erklärendes wird.

34.

Hiermit ist nun zuvörderst die Wahrheit des unmittelbaren Kausalitätsverhältnisses von Ursache und Wirkung (30.) nicht aufgehoben; aber alle die hier obwaltenden Beziehungen und Verbindungen der Weltwirklichkeit sind selbst nur zu Mitteln, zur Darstellungsweise eines Höhern in ihnen herabgesetzt. In dem unendlichen Zusammenhange der Weltdinge

und ihrem werdenden Ablaufe vollzieht sich, als das darin Gegenwärtige, und als dennoch Vorbereitetes und erst zu Erreichendes, — also ihnen selbst, den ihn auswirkenden, unbewußt und absichtlos — ein einziger gemeinsamer Weltzweck, und in der niedern Ordnung geht, parallel damit und doch ihr einverleibt, eine jener Kausalitätsverbindung schlechthin jenseitige Weltordnung ihren Gang: so jedoch, daß kein Einzelnes bloß als Mittel dem Andern unterworfen, ihm geopfert werde, sondern daß jedes zugleich Zweck in sich und Mittel für das Ganze sei.

Dadurch ist der vorige Gedanke der Kausalitätsbeziehung einerseits, und der Begriff von Zweck und Mittel andrerseits völlig verschmolzen und vermittelt; und der Fundamentalbegriff, welcher uns von Anfang her begleitet hat, von der unendlichen Wechselbeziehung und Einheit der Urpositionen, hat sich dadurch um einen wesentlichen Schritt der Begreiflichkeit genähert, wenigstens beginnt er, sich mit dem Realen der Weltthatsache in Ausgleichung zu setzen. Alles — so hat sich nun ergeben — existirt und wirkt auf schlechthin (d. h. bewußtlos) „zweckmäßige" Weise; nirgends Zufall, Chaotisches; auch die geringste der Urpositionen ist nicht losgelassen von dem Bande dieser organisirenden Ordnung: das Universum ist Totalorganismus (κόσμος) relativer ins Unendliche gegliederter Einzelorganisationen, in denen der Zweck, eben jener Kosmos selbst, unendlich sich vollzieht und sich erhält: eine der jetzt geläufigsten Vorstellungen der Spekulation, welche, so wichtig sie ist, doch in keiner Weise die letzte, abschließende sein kann, weil sie selbst das Weltproblem nicht erklärt, — nur in einen tiefern Ausdruck faßt, als die vorhergehenden es waren; — ihrerseits vielmehr selbst der Erklärung bedürftig ist. Es findet sich darin der Sinn des Hegelschen Satzes wieder: daß alles Wirkliche vernünftig sei, — d. h. absolut zweckmäßig, und, solchergestalt Selbstzweck seiend, sich dennoch immer in dem höchsten, absoluten Selbstzwecke, im Sein der absoluten Vernunft, dem Universum auflöst. Aber dieser, an sich selbst übrigens wahre Satz kann nicht, wie im Hegelschen

Systeme, als Resultat, er kann nur als weiter zu lösendes Problem erscheinen. Es muß begriffen (verständlich) gemacht werden, wie das Universum sich als dies absolut Vernünftige zu erhalten vermöge; und es wird abermals klar, was sich uns früher eben so ungesucht ergab, daß diese Philosophie nicht erklärt, sondern bei dem zu erklärenden höchsten Weltbegriffe eben stehen bleibt, als Begriff, nämlich als scharfgefaßtes Problem ihn ausspricht, und in diesem „daseienden" d. h. übrig gelassenen Widerspruche seine Lösung gegeben glaubt. Es ist eine Philosophie, welche durch sich selbst eine über sie hinausführende gerade nöthig macht.

35.

Zweitens jedoch, falls nach dem so eben gefundenen Begriffe jeder einzelne Zweck wie einzelnes Mittel gleicher Weise aufgeht im absoluten oder dem End-zwecke, der nur das Universum ist; — falls daher, wie es bis jetzt scheint, der einzige wahre Selbstzweck aller Hervorbringungen das sich selbst durch alle Mittel und Zwecke erhaltende Allgemeine, die „absolute Vernunft", wäre; — und wir wiederhohlen es, daß eigentlich nur bis dahin die Philosophie unserer Zeit in ihren wissenschaftlichen Vertretern gelangt ist: — so ist der Widerspruch nicht wahrhaft gelöst, nur hinausgeschoben, der sich uns im Begriffe der Endursache ergab (31. 32.). Wir begreifen nicht eigentlich, wie sich der Zweck durch seine Mittel, in denen er ebenso ist, als nicht ist, realisiren könne. Ebenso ist der Begriff der Endursache in seiner Schärfe gebrochen und fallen gelassen, wenn er, wie die bisherige Auffassung es behauptet, allgegenwärtig im Universum sich erfüllt; also, indem er überall sich finden soll, als der bestimmte, ausschließlich höchste, wahrhaft nirgends existirt. Damit wäre aber der ganze Begriff unwiederbringlich zerstört: denn ist im Weltganzen nicht ein Bestimmtes (gleichviel, ob wir es thatsächlich entdecken können oder nicht) wirklich der höchste Endzweck alles Uebrigen, dies Uebrige

dafür wirklich nur Mittel: so bliebe Nichts mehr wahrhaftes Mittel und wahrhafter Zweck; der ganze Unterschied sänke zurück auf die vorige Stufe der allgemeinen Kausalität Aller gegen Alle, indem jegliches Einzelne gleicher Weise und ohne Unterschied Mittel und Zweck zugleich, Zweck an sich selbst und indirekt dann Mittel für alles Uebrige wäre. Denn so eigenthümlich beschaffen ist jener hohe und geheimnißvolle Begriff des Endzweckes, daß, sobald wir ihn denken, oder sowie er in den Welterscheinungen als objektive Thatsache sich uns aufdrängt, wie mit Einem Schlage sich der Begriff und die Bedeutung dieses Weltganzen für uns verändert: indem wir irgend untergeordnete Mittel zu Zwecken objektiv anerkennen, setzt jedes Höhere, als Zweck in der Stufenleiter der Dinge, mit Nothwendigkeit ein schlechthin Höchstes und Letztes; es ist nicht nur eine allgemeine Vernunft und Zweckmäßigkeit in den Dingen, sondern zugleich mit ihr, und als das Ziel derselben, ein wahrhaft höchster, durch sie nur zu vermittelnder Endzweck: ohne diesen und die von ihm aus auch auf das Untergeordnete zurückstrahlende Einheit des Weltganzen wäre auch in jener Universalität keine wahrhafte Zweckmäßigkeit, und keine Welteinheit anzuerkennen.

Endlich — und hiermit sprechen wir den letzten, aber allein schon entscheidenden Mangel jener Begriffsfassung aus — sind wir der eigentlichen Einsicht in die Möglichkeit einer solchen, Mittel und Zweck in einander beziehenden Einheit um Nichts näher gerückt; sind noch nicht hinausgelangt über den Begriff einer blindzweckmäßig wirkenden wechselseitigen Kausalität in Allen, aus der als ihr unendlicher Effekt die Vernünftigkeit alles Daseins zwar resultiren mag, die aber an sich selbst keineswegs der letzte Erklärungsgrund derselben sein kann, als dieser vielmehr der Widerspruch wäre. Wir haben mithin ebenso wenig dialektisch den Begriff erschöpft, als ihn in seiner Gegebenheit völlig aufgefaßt oder erklärt. Die Ergänzung desselben müßte also in der doppelten Weise gesucht werden, daß einerseits innerhalb jener allgemeinen, in einander sich

verflechtenden und eben damit gegenseitig sich neutralisirenden Zweck- und Mittelreihen des Weltzusammenhanges, durch welche der allgemeine Zweck, die Welt selbst, allerdings stets erreicht wird, und als sich selbst erhaltendes Resultat daraus hervorgeht — auch ein einzelner absoluter Zweck, d. h. ein solcher, gesetzt sein muß, welcher nur Zweck, in keinem Sinne mehr Mittel ist. Andrerseits drängt sich aber am letztern Begriffe um so stärker die Nothwendigkeit auf, dennoch zu fragen: wenn in dem Weltzusammenhange überhaupt Zwecke und sogar ein schlechthin höchster gesetzt sei, wie solche gesetzt sein können, und was das sie Setzende sein müsse.

36.

In ersterer Beziehung ergäbe sich also innerhalb dieser relativ geschlossenen Zwecksysteme (34. 36.) selbst ein Dreifaches: a.) eine Reihe oder Steigerung von Zwecken, wo das in der Einen Beziehung als Selbstzweck zu Setzende in anderer Hinsicht nur Mittel wäre für den höhern Endzweck. Aber b.) diese Steigerungen können nicht in die äusserliche (oder schlechte) Unendlichkeit auslaufen, so daß jeder Zweck immer nur auf einen noch höhern wiese, und so zugleich sich selbst vernichtete, also ebenso wenig Zweck wäre, wie vorher, wo Alles gleichmäßig Zweck und Mittel zugleich sein sollte: sondern ein absolut höchster Endzweck giebt allen untergeordneten erst ihren Sinn und Auslegung, macht sie zu Zwischenstufen für sich selbst, und zu wahren Zwecken, und schließt so wahrhaft und vollendet das Weltganze, welches sonst selber zweck-los wäre. Auch nach dieser Seite hin wäre also zu sagen, daß eine unendliche Reihe von Zwecken im Universum den Begriff des Zweckes ebenso zur Täuschung und Lüge für dasselbe machen würde, als die entgegengesetzte Voraussetzung, daß alle Mittel und Zwecke in ihm nur auf die in sich kreisende Selbsterhaltung desselben hinauslaufen.

Endlich aber c.) kann dieser wahrhaft alle untergeordneten Zwecke abschließende Urzweck selbst kein endlicher, in einer

einzelnen Welterscheinung oder Thatsache sich erreichender und damit ein für allemal abgeschlossener sein. Er würde dadurch, indem die innere Zweckverbindung der Welt, einem abgelaufenen Uhrwerke gleich, irgend einmal ihr Ziel erreicht hätte, die ganze Schöpfung zu einer bloß endlichen machen; und das dunklere oder deutlichere Bewußtsein dieser Klippe, des auch hier drohenden Widerspruchs, mag die gegenwärtige Spekulation abgehalten haben, nach dieser Seite hin mit dem Begriffe des Weltzweckes Ernst zu machen. — Hier ist jedoch abermals nur dem weiter leitenden Zuge jenes realen Begriffes vertrauensvoll zu folgen. Ergeben sich darin uns deutlich die Glieder jener Antinomie; so werden wir damit auch in die Sphäre gewiesen sein, wo ihr Widerspruch real gelöst ist.

37.

Der höchste Weltzweck muß schlechthin erreicht werden, sonst wären überhaupt nirgends Zwecke. Allein in diesem Gipfel erhält der Weltzusammenhang Beziehung und Sinn; und nur diese höchste Weltwirklichkeit aus sich hervorgehen zu lassen, ist das Ziel und die Bedeutung aller untergeordneten Weltkräfte. So das Eine Glied der Antinomie, welches den endlichen Abschluß, die Weltvollendung behauptet, und welches, wenn bei dieser äusserlichen Vollendung stehen geblieben werden müßte, uns allerdings in den bereits erörterten Widerspruch zurückstoßen würde. — Aber innerhalb dieser ein für allemal sich erreichenden höchsten Weltwirklichkeit kann, ohne jenen Begriff aufzuheben, eine neue Zweckreihe, nicht zwar der äussern Steigerung zu neuen Weltwirklichkeiten, sondern der innern Vollendung beginnen; das, was im Allgemeinen als Perfektibilität bezeichnet wird. Als höchstes Weltwirkliches wäre ein schlechthin perfektibles Wesen zu denken. Aber auch diese Perfektibilität würde in Wahrheit keine sein, wenn sie nicht absolut vollendet werden könnte, und es hier abermals auf ein Streben, obgleich ein inneres Streben in ein Unbegränztes, abgesehen wäre. Auch hier muß sie sich in einen innern Urzweck, in ein

summe perfectissimum vollenden, welcher nun als das absolut und zuhöchst Schließende jener äusserlichen Steigerung durch die Weltwesen sowohl, als dieser innerlich sich steigernden Vollendung im höchsten Weltwesen zu denken ist; und in jenem muß alle Steigerung ihre Bedeutung verlieren. Die Lösung der Antinomie kann also nur darin beruhen, daß die Steigerung der Zwecke aus eigener Nothwendigkeit in ein Gebiet sich aufhebt und abschließt, welches im doppelten Sinne dem bloß Quantitativen, — durch ein Mehr oder Minder der Steigerung zu Unterscheidenden — nicht mehr anheimfallen kann. Ein solcher Gegensatz wird völlig bedeutungslos für dasselbe, und in der That ist in anderm Sinne der höchste Weltzweck darin erreicht.

Wir können voraussehen, daß dies nur im Gebiete des freien, selbstbewußten Geistes, da aber von selbst, eintritt. Zuerst nämlich ist Geist und Bewußtsein der Art nach das höchste denkbare Weltwesen; die Unterschiede in ihm fallen nicht in die Potenz, sondern entscheiden sich durch Selbstthat; sie sind in ihn selber hineinverlegt, und alle quantitativen Gradationen verlieren für solche Geistesunterschiede daher alle Bedeutung. Sodann ist der Geist eben allein vollendungsfähig, und in der Ruhe dieser Vollendung, — welche ins Bewußtsein eintretend und darin als Grundgefühl alle seine Zustände durchdringend, nur Seligkeit genannt werden kann — seines (wahrhaft) höchsten Zweckes eben so gewiß, als dessen genießend; und darum ein Zweck der Welt, der wahrhaft und im tiefsten Sinne nun ihr Urzweck genannt werden kann. Es ist dies, was den Geist seinem Ursprunge und Begriffe nach zum Gottähnlichen erhebt. Auch in Gott ist kein Streben, Langen und Suchen ins Unendliche, und um dieser Ruhe der Vollendung willen wird er der Selige genannt; aber diese liegt nicht in dem Grade der Vollkommenheit, weil ihm quantitativ Unendlichkeit beigelegt werden müßte, sondern in dem qualitativ specifischen Zustande, des nicht mehr Strebens, sondern der bewußten Vollendung, die im Wesen der Geistigkeit überhaupt gegründet ist. Nur das selbstbewußte Wesen kann vollendet sein, ohne darum endliches zu werden,

vielmehr in seiner Vollendung eben, und in deren Gefühl, seiner Unendlichkeit gewiß zu sein. —

38.

Hiermit ist nun auch an dem ausgebildeten Begriffe der Endursache das darüber hinaustreibende zweite Problem (35.) herausgearbeitet, wie sich überhaupt die Möglichkeit von wirklich so zu nennenden Zwecken und Mitteln im Weltzusammenhange denken, erklären lasse?

Es bleiben auch hier, wie vorher (30. 31.), zwei entgegengesetzte Sätze stehen: Der absolute Urzweck ist erst hervorzubringen durch die untergeordneten Kausalreihen von Mitteln und Zwecken: lediglich auf ihn weisen sie hin, und wirken insgesammt, diese höchste Welterscheinung hervorzubringen; und nur als Vermitteltes durch sie kommt sie zum Dasein; sie ist Ende und Schluß der Schöpfung, in keinem Sinne (faktisch) der Wirklichkeit nach Anfang, Unvorbereitetes. — Aber nach allem Bisherigen ist dieser höchste Endzweck eben darum nicht ausser oder hinter seinen Mitteln, den ihn vermittelnden Weltstufen und Weltwesen, so daß er bloß ihnen nachkäme, sondern umgekehrt vielmehr ist er in ihnen allen hindurchwirkend und vorgegenwärtig, weil er nur im Zusammenhange mit ihnen sich verwirklichen kann. (Wenn nach der bekannten naturwissenschaftlichen Nachweisung der Mensch das Ziel und zugleich das zuletzt hervorgetretene Ende aller chemischen Processe und Organisationen der Erde ist: so ist umgekehrt ebenso nachgewiesen worden, daß die menschliche Organisation im allereigentlichsten Sinne in den niedern vorgegenwärtig sich befinde: die Thierwelt ist der auseinandergetretene, noch nicht zur Einheit gebundene Menschenorganismus).

39.

Hiermit tritt, nur höher und gesteigerter, derselbe Widerspruch hervor, den wir schon vorher fanden und vergeblich durch Zwischenbegriffe zu beschwichtigen suchten. Die relativ höhern Zwecke, und nicht minder der schlechthin höchste Endzweck, wirken hindurch, sagten wir (32.), oder sind gegenwärtig in

ihren Mitteln, und dennoch bedürfen sie deren Vermittlung, um verwirklicht zu werden. Wirklich demnach, und schlechthin nicht wirklich sind sie gleicherweise: ein Widerspruch; — und dennoch dürfen wir, laut Begriff und Weltthatsächlichkeit, keines dieser widersprechenden Glieder hinwegwerfen; wir müssen einen ergänzenden Begriff finden, oder vielmehr ihn entwickeln aus der Beschaffenheit des Widerspruches selbst.

Wirklich sind die Zwecke in doppeltem Sinne: vorauswirkend in ihren Mitteln, bei eigener faktischer Nichtwirklichkeit; verwirklicht sodann durch diese. Hiermit ist wenigstens die Stelle zur Lösung des Widerspruches gezeigt. Denn nicht der letztere Begriff der Wirklichkeit, sondern nur der erste, des Vorwirklichen, oder Vorauswirkenden, ist der dunkle und zweideutige. Was heißt Vorwirken des Zweckes, ohne selbst wirklich zu sein? — Wir wissen dies Alle, aber die Metaphysik hat sich bisher noch nicht die Mühe genommen, dies Wissen zum Begriff zu erheben, noch weniger, es in seinen ungeheuern Folgen für sie selbst weiter darzulegen.

Der Zweck wirkt voraus, kann nur bedeuten: seine sämmtlichen Mittel wirken (unwillkührlich) nur auf ihn hin, nicht (bloß) für sich. Deßhalb aber wirken nicht sie eigentlich den höhern Zweck, auch er selber nicht wirkt in ihnen, wie wir dies bisher unklarer und eben darum dem Widerspruche verfallender Weise vorläufig sagten, — womit aber gleicher Maaßen der ganze Begriff der immanenten Teleologie ein bloß vorläufiger wird — sondern ein Drittes, das in beiden, mithin überhaupt in Allem — weil ja alles Wirkliche jener Unterscheidung von Zweck und Mitteln anheimfällt — gleich gegenwärtig, schlechthin jedes (vorauswirkende) Mittel auf seinen (künftigen) Zweck hinrichtet, daß nur er daraus hervorgehen kann. Das Absolute — denn nur dies kann jenen Bestimmungen zufolge das Dritte, Vermittelnde sein, — ist mithin nicht nur überhaupt Zwecksetzendes, Ineinanderordnendes der Weltdinge (22. 29.), wie wir vorher, den Gegenstand aus einer noch unbestimmten Ferne betrachtend, zu sagen

genügend finden konnten, sondern es ist das den Zweck allwirksam Erhaltende, ihn Herauswirkende aus seinen Mitteln. Mit Einem Worte, es ist was man, freilich selbst noch unbestimmt genug, allgegenwärtige „Vorsehung" zu nennen gewohnt ist, die man deutlich von dem Schicksal, als dem bewußtlos Schaffenden, wie von der vernunftvoll geordneten Einheit des Universums unterscheidet, die vielmehr in diesem und dessen allgemeiner Ordnung ihre „Absichten" durchzuführen weiß.

40.

Dies zwecksetzende Schaffen und Wirken des Absoluten ist nur dadurch möglich, d. h. widerspruchlos, daß im Schaffen der Mittel das Schaffende sie vorausbezieht auf den künftigen Zweck, daß von ihm selber also das Zukünftige, Nochnichtseiende, im Gegenwärtigen, dem Mittel, vorausgeschaut werde: daß das Absolute mithin im Schaffen-Erhalten die in der (zeitlichen) Verwirklichung weit aus einander fallenden Glieder von Mittel und Zwecken, dennoch in einander gegenwärtig weiß, mit Aufhebung des Zeitunterschiedes durchschaut. Eine Weltordnung von Zwecken im Universum kann demnach ohne Widerspruch nur dadurch gedacht werden, wiefern ein wissend sie durchdringendes Absolute in ihr gegenwärtig ist: ebenso wäre kein in zeitlicher Abfolge geordneter, Zweckbeziehung zwischen dem Vorher und Nachher verrathender Weltlauf möglich, wenn nicht ein absolutes Wissen in schlechthin zeitloser Beziehung die dort getrennten Zwecke und Mittel vorbildlich in einander hielte.

Dies ist die schlechthin neue Seite, die metaphysisch dem Begriffe des Absoluten hinzugefügt werden muß: es ist nicht nur Einer Urgrund, lebendige Einheit, specificirendes Weltgesetz, sondern, sofern der Begriff der Zweckbeziehung nicht aufgegeben werden soll, ein das Universum einend-durchschauendes.

41.

So gewiß nun aber Ordnung, Zweckbeziehung gegeben ist, als die gewisseste und universellste Weltthatsache: mit völlig gleicher Gewißheit ist ein wissend-durchschauendes Absolute wirklich. Es kann erlaubt scheinen, auf die unwiderstehliche

Röthigung dieses Schlusses Nachdruck zu legen, weil er der Hebel wird, welcher die ganze spekulative Theologie zu tragen und zu bewegen hat: diese ist nur die Exposition jenes Begriffes und der weiter in ihm enthaltenen Folgerungen. Hier ist er in seiner Allgemeinheit, aber in der ganzen Schärfe ausgesprochen worden, die ihm auch in seinem einfachsten Ausdrucke beiwohnt; aber seine Evidenz läßt sich in's Unbestimmbare steigern, je mehr die positiven Wissenschaften und die spekulative Weltbetrachtung des Einzelnen den tiefgeordneten Realzusammenhang der Dinge, die ebenso in jedem Schöpfungsakte sich vollendende und gelungene Zweckerfüllung, wie neben oder in ihr eine sich steigernde Zweckreihe und somit auch ein höchstes Ziel aller Weltgestaltung nachzuweisen vermögen. Der Schluß würde volle Geltung behalten, wenn auch nur zwei äusserlich von einander unabhängige Weltdinge (z. B. das im dunkeln Abgrunde der Organisation sich bildende Auge, und das im Universum ausgebreitete Licht) als schlechthin einander zugeordnet sich bewährten: aber er gewinnt an überwältigender Stärke, wenn, in deren Enthüllung zugleich der geheimnißvolle Reiz aller Forschung in jedem Gebiete des Wissens liegt, diese in die Dinge hineingelegte, Absicht und Geist verrathende Beziehung, wie ein stets in ihnen hindurchblickendes Geheimniß, sich gar nicht abweisen läßt.

Ueberhaupt ist daran zu erinnern, daß die Evidenz jener Grundthatsache eigentlich seit Anbeginn der Spekulation das Denken ergriff und anregte; es ist der Grund gewesen, warum sie gleich in ihren Anfängen die Natur als ein Belebtes, Seelen- und Geistartiges betrachtete; aber sie suchte zugleich den möglichst entsprechenden Begriff dafür auf: in diesem Sinne sprachen die Eleaten die Einheit von Sein und Denken aus, Thales, daß Alles von Göttern (geistartigen Kräften) erfüllt sei; nur um deßwillen konnte Anaxagoras von einem weltbildenden Verstande, Platon von seinen Ideen sprechen, und Aristoteles die theoretische Thätigkeit als die allwirksame in den Dingen bezeichnen, und wir müssen darin den Grund

finden, daß alle tiefere, auf diese Wahrheit, als auf das Princip der Dinge, gerichtete Philosophie in einer oder der andern Weise Idealismus werden mußte. Aber es ist herauszuheben, daß hier durchweg die Idee des der Welt immanenten Zweckes, des in der Welt sich verwirklichenden, und erst innerhalb der Schöpfung zum Bewußtsein seiner selbst gelangenden Geistes, noch nicht deutlich und mit völliger Entschiedenheit sich abgehoben hat von der Idee des überweltlichen Geistes Gottes. Nirgends kommt hier die Nothwendigkeit des dialektischen Schrittes zu scharfem Bewußtsein, um der Innerweltlichkeit des göttlichen Geistes, der absichtvollen Zweckverbindung in den Dingen, die absolute Ueber- oder Vorweltlichkeit desselben, den Geist am Anfang, setzen zu müssen, oder wie wir früher uns ausdrückten: aus der Immanenz eines solchen Weltganzen in Gott, die absolute Transscendenz Gottes folgern zu müssen: — derselbe Mangel, setzen wir hinzu, der auch die neuere Spekulation in Hegel trifft. Vielmehr zeigt sich bei dem Letztern das Nichtfortdenken in diesem Punkte, das Steckenbleiben auf dem Wege der eignen Gedankenentwicklung, darum recht auffallend, weil er den hier weiter drängenden Moment der Peripetie, den Begriff des immanenten Zweckes, so entschieden hervorgehoben hat. Hier aber gerade, wo jener Umschwung eintreten sollte, ist er erlahmt, und hat sein Denken mit einem widerspruchvollen, jetzt schon zu einem trivialen Gemeinplatz herabgesunkenen Begriffe abgefunden. Früher (Ontol. S. 464. 65.) haben wir dies — nicht unrichtig, wie uns dünkt, und der hier gefundenen Kategorie zugleich entsprechend, darum erläuterungsweise hier beizubringen, — so ausgedrückt: daß Hegel das Absolute als Zwecksetzendes nicht kennt, vielmehr es als selbst den absoluten Zweck bestimmt, welcher aus dem Momente des Sichandersseins, der Natur, zu sich selbst, als dem Geiste, dem nun ausgewirkten Ziele der Weltgestaltung, zurückkehrt; Geist also im Anfang oder im Principe nur abstrakter (logischer) und unausgewirkter Weise ist. Dahin gehört auch die Wendung, welche er in seiner bekannten Ausführung dem

teleologischen Beweise giebt, dem, welcher gleichfalls dem gegenwärtigen Zusammenhange entspricht. Die endlichen Zwecke heben sich auf im allgemeinen Zwecke der Selbsterhaltung des Universums, die endlichen Lebendigkeiten im allgemeinen Leben; ebenso die endlichen Geister im allgemeinen Geiste. Daß Gott daher Geist sei, können wir nach dem wahren Sinne der Hegelschen Beweisführung eigentlich nur aus der Universalthatsache der endlichen Geister wissen, die wir eben somit als sich aufhebende in einem unendlich übergreifenden allgemeinen Geiste zu denken haben: eine Folgerungsweise (wie sie sich Rel. Phil. Bd. II. S. 470. findet), die wir als bloß empirisch und völlig oberflächlich zu bezeichnen, nicht umhinkönnen. Dem gegenüber hat Weiße (Idee der Gottheit S. 260. ff.) zuerst den entscheidenden Schritt gethan, indem er, gerade auch in einer dialektischen Behandlung des teleologischen Beweises, zeigte, daß, weil der reale Endzweck der Schöpfung die Hervorbildung des göttlichen Geistes als des innerweltlichen sei, dieser eben darum auch als der Anfang, als das überweltliche Princip, aber keinesweges bloß in abstrakter Weise, gesetzt werden müsse.

42.

Doch darf uns nicht entgehen, daß auch wir, an unserm Theile, nur das Bewußtsein des von den rückwärtsliegenden Systemen großentheils ungelöst gelassenen Problemes errungen, keinesweges selber es schon gelöst haben. Uns bleibt die dialektische Nothwendigkeit noch aufzuweisen übrig, warum es nicht ausreichend sei zur Lösung des im Begriffe der Zweckverbindung liegenden Widerspruchs, den Geist nur als den der Welt immanenten zu setzen, warum er vielmehr, gerade weil er als ihr immanenter erfunden wird, vor allen Dingen ihr transscendent und uranfänglich, und zwar nicht in der Gestalt abstrakter Bewußtlosigkeit, sondern als absolute Person, gedacht werden müsse. — Aber umgekehrt darf diese Transscendenz Gottes nicht in den Gegensatz, in die Sonderung der

Welt von Gott umschlagen, indem, nach den bisherigen Nachweisungen, ein solcher (deistischer) Gegensatz ebenso wenig das Weltproblem zu lösen vermöchte, als sich dies von der pantheistischen Immanenz ergiebt: sondern es muß ein Begriff in Gott gefunden werden, welcher eine Vermittlung der Innerweltlichkeit und Ueberweltlichkeit Gottes nicht nur überhaupt zuläßt, sondern sie schlechthin fordert, beide Momente, aber als in sich versöhnte, enthält. (Es ist der Begriff des Wollens in ihm.)

43.

Die Schärfe des obigen Widerspruchs (38. 39.) bestand darin, daß die an sich in Einheit stehenden Mittel und Zwecke in ihrer realen (räumlich-zeitlichen) Existenz auseinanderfallen, absolut getrennt sind durch ihr Auseinandergewordensein in Raum und Zeit. Das schaffend zwecksetzende Absolute, als jenes gesuchte „Dritte" (40.), muß daher als ein Raum und Zeit ursprünglich überwindendes, ihre Unterschiede in Einheit zusammenhaltendes Princip gedacht werden, ein, wie man sieht, für sich selbst noch unverständlicher, ein Anfangsbegriff. Das Weltganze demnach, im unendlichen Außereinander seiner Theile (nach seinen Raumunterschieden), wie im endlosen Ablaufe durch eine nie erschöpfte Genesis (nach seinen Zeitdimensionen) ist, weil zweckerfüllt, dennoch ursprünglich in Eins gefaßt: das unendlich Auseinanderliegende ist vielmehr in einander (raumnegirend), das unendlich Zeitentlegene in ewig ruhender, unvergänglicher Gegenwart (zeitnegirend.) Alles ist schon schlechthin in gegenseitiger Durchdringung; ebenso ist es ewig, aber nicht zeitlos, sondern alle Zeit durchdauernd; eben darum, weil es zugleich erst irgend einmal werden soll. Und umgekehrt, um solchergestalt werden zu können, muß das Werdende ewig sein: abermals Widersprüche, welche gelöst werden müssen, weil sie jenen Grundwiderspruch nur in verschärfterer Fassung wiedererneuern.

Diese Gegenwart aller Raumrealitäten in allen, dieses

Fortdauern oder Vorwirken von jedem Zeitlichen in jedem, kann aber nicht in der Realexistenz, sondern nur ideeller Weise gedacht werden; mithin nur in jenem allvermittelnden „Dritten" (40.), dessen Wesen hiernach zu bestimmen wäre. Jene (Raum und Zeit negirende) Welteinheit ist ideelle Vorexistenz, eine geschaute, und nur im Schauen (Gesichte) vorhandene: die (reale) Weltunendlichkeit vermag daher nur dadurch — überhaupt zweckerfüllter, wie einen höchsten Zweck aus sich hervorbildender — Organismus zu sein, daß ein Welturbild (ewiges Weltgesicht) ihr zu Grunde liegt; und jenes allvermittelnd schöpferische Princip kann nur gedacht werden, als im Schaffen zugleich Schauendes, absolut imaginative Thätigkeit. Oder vielmehr, um hier keinen Begriff zu überspringen, welcher einer abstrakten Fassung dieses Gedankens Raum gäbe, um dieselbe allmählich abzustreifen und in jeder Gestalt zu nöthigen, sich aufzugeben: — die imaginative Thätigkeit wäre selbst hier das Schaffende. Es hätte sich überhaupt nur der einfachste, noch ganz unpersönliche Begriff einer Intelligenz im Absoluten gefunden.

44.

Hiermit wird aber die Frage nur um so dringender, wie jenes Imaginative, als Schaffendes, selbst zu denken sei im unendlichen Welt-Organismus? — Es liegt im Begriffe des Organismus, daß seine Einheit, indem sie sich in ihm verwirklicht, ihn dadurch in die Raum- und Zeitunterschiede auseinandersetzt, aber indem sie darin ihn als den Einen bewahrt, diese Unterschiede durch sich überwindet. Die organische Einheit ist räumlich allgegenwärtig in allen Theilen ihres Organismus, durch alle ausgegossen und in ihnen sich (die Einheit) darstellend, also eben dadurch deren Aeußerlichkeit gegeneinander überwindend, sie zu einem Ineinander aufhebend. Sie ist, was die Raumtheile zum organischen Leibe, zum beseelten macht. — Ebenso ist sie zeitlich allgegenwärtig; in seinem Anfange, im Zustande organischer Entwickelung ist

seelisch (der ideellen Potenz nach) der Organismus völlig dasselbe, was er in seiner höchsten Entwicklung ist; seine durch die Zeit ablaufenden Momente sind durch seine Einheit als absolutes Zugleich gesetzt: hierin zwar nur ideell (vorbildlich, in einem Gesichte), aber nur dadurch zur Möglichkeit gebracht, in rechter zeitlicher Abfolge sich auseinander zu entwickeln: die ideelle Einheit ist auch nach Seite der Zeitunterschiede das einzig Realisirende.

45.

Hiermit hat sich in einer rückwärtsliegenden Kategorie, im Begriffe der Einheit des Organismus, seiner Beseelung, ein ideell-reales, Zeit und Raum überwindendes Princip ergeben, als Analogon wenigstens zu dem, was wir für Lösung des letzten Widerspruchs suchen mußten (42. 43.). Jenes Imaginative, Urbildliche, würde als „Seele" des Weltorganismus, das in ihm mit allgegenwärtiger, aber selbstbewußtloser Vernunft Wirkende und Gestaltende gedacht werden können. Das Schaffen hätte die imaginative Thätigkeit selbst in sich, es wäre nur ein Verwirklichen des also Angeschauten, oder vielmehr, näher und bestimmter, das energische, aus dem ungesonderten Ineinanderwallen des bloß Imaginativen zur Ausdrücklichkeit und festen Gestalt (imago) sondernde An- oder Hinschauen des Geschaffenen: Schaffen daher nur die zur Gestaltung und Ausdrücklichkeit des Anschauens sich steigernde imaginative Thätigkeit des Schaffenden; eine ohne Zweifel tiefbezeichnende und treffende Analogie, welche sich kaum abweisen läßt, wenn man auch nur empirisch das Walten der Natur, besonders in der Welt des Organischen, auf eine begreifliche Weise sich näher bringen will. In den Gesetzen der Krystallisation, wie in der Pflanzengestaltung, scheint eine objektiv werdende plastische Anschauungskraft die Möglichkeit sämmtlicher regelmäßiger geometrischer Figuren, oder alle symmetrischen Combinationen und Formen begränzter räumlicher Gestaltung und harmonischer Farbenmischung erschöpfen zu wollen. An den Thiergestalten

tritt dieser nach einem Grundbilde formende imaginative Trieb der Natur fast noch unabweislicher hervor: sie strebt durch sie insgesammt einen gemeinsamen Grundorganismus an, ein Urbild, welches sie im Menschen erreicht, und dem sie stufenweise und wie in gesonderten Vorbildungen und Protoplasmen sich anzunähern sucht; denn auch hier wird keine Gestaltungscombination vorbeigelassen, ohne ihr Wirklichkeit zu geben, und kein neues Glied in das organische System eingefügt, ohne daß es in den rückwärtsliegenden Organismen, sogar wenn es noch keine bestimmte Angemessenheit oder Brauchbarkeit für diese gewinnt, voraus angelegt würde, wie durch einen geheimen sinnbildnerischen Zwang auf das künftig vollständiger Auszuwirkende deutend. Diesen auf das Zweckmäßige, Harmonische und Schöne gerichteten imaginativen Trieb in der Natur hat nun die Spekulation früh erkannt und aufs Verschiedenste bezeichnet bis auf die gegenwärtige Zeit hin: am Nächsten lag die Analogie mit der bewußtlos das Rechte treffenden Wirksamkeit des Thierinstinkts, bestimmter noch mit den Kunsttrieben der Thiere, in welche sich die Natur mit ihrer Thätigkeit fortgesetzt und wie in einem Kleinbilde abgespiegelt zu haben schiene.

Aber hier fragt es sich nun eigentlich, ob auch in der „Natur", der diesem Begriffe nach als absolut schöpferisch gedachten Thätigkeit, — wie beim Einzelwesen, die Form des Triebes, des bewußtlosen Vernunftinstinktes, ausreicht, um jene Universalthatsache gründlich zu erklären, ob Trieb überhaupt ein Letztes, Absolutes sein könne; — ob vielmehr, weil der bewußtlos wirkende, einem ihm selbst unbekannten Ziele zugetriebene Instinkt demgemäß nur ein in das Weltwesen hineingelegter sein kann, durch ihn der Begriff der Absolutheit nicht geradezu aufgehoben wird.

46.

Was nun die Kategorie betrifft, welcher dieser Begriff zufällt, so ergiebt sich schon, daß er nicht dem hier gewonnenen Standpunkte entspricht. Seele (in dieser Fassung) zeigt sich

in ihrer Organisation, als der darin gegenwärtige Zweck: das in allen ihren organischen Vollziehungen absolut Zweckgemäße, aber nur auf unmittelbare, nicht (bewußt) zwecksetzende Weise. Sie ist zweckvoll, aber nicht des ihr innewohnenden Zweckes mächtig; vernunftgemäß, aber nicht vernünftig; geistartig, aber nicht Geist; und nach der hier einschlagenden Kategorie ausgedrückt: sich realisirender Zweck, aber nicht Zwecksetzendes. — Diese innere Vernünftigkeit des Thuns, ohne zu wissen darum, die vollkommen harmonische und unerschütterliche Sicherheit zweckmäßiger Vollziehungen, ohne den freien Besitz des Zweckes und ohne Bewußtsein des Zieles in freier Selbstbestimmung, ist Instinkt genannt worden, als fundamentaler Begriff durchaus aller organischen Thätigkeit; aber man hat es auch als höchstes Agens im Makrokosmus, wie Mikrokosmus, bezeichnet. Der Zweck bewegt („beseelt") nicht minder die Weltkörper in ihren Bahnen, als Momente des Allorganismus, wie er die Thiere zu ihren mit tiefzweckmäßiger Sicherheit vollzogenen Handlungen treibt.

Diese Thätigkeit, die wir in der bewußtlosen Natur sehen, wird nun auf's Absolute übertragen. Jenes Welturbild ist im Absoluten ebenso nur in dämmernder (unpersönlicher) Vernünftigkeit gegenwärtig. — Ein traumartiges Schaffen und Gestalten der Welt aus solcher bewußtlosen Weisheit kann aber zuhöchst nur streben, sich selber, den zur Ausdrücklichkeit erhobenen Verstand, zu finden; es ringt sich selbst, als bewußtem, im Menschen zu. Das Absolute, die „Weltseele", ist der im Universum sich durch eine Reihe von Zwecksteigerungen, zu dem absoluten Zwecke (zu sich selber) hindurchdringende Proceß, aus der bewußtlosen zur bewußten Vernunft zu gelangen: Vernunft, (Ideelles, Imaginatives) ist es daher von Anfang und dem Principe nach; bewußtlose in der Natur, zum Bewußtsein ihrer selbst sich hervorarbeitende, sich findende (empfindende) im Menschen. (So die ältere Naturphilosophie Schellings, und nach ihr unzählige Andere; es ist überhaupt ein metaphysisch noch nicht über-

wundener Grundirrthum einer zwar durch andere, verwandte, Formen jetzt überwachsenen, aber keinesweges bei der Wurzel angegriffenen oder zu gründlicher Selbsterkenntniß gelangten Zeitansicht.)

47.

Aber jenes Allwaltende darin, — das jedem Raumtheile und jedem Werdensmomente dieses Allorganismus den ihm selber unbekannt bleibenden Zweck, als Instinkt, Bewegendes einordnet, und es so eines „Göttlichen" voll macht (ἐνθεάζει, ἐνθουσιάζει), dessen es selbst nicht mächtig ist, und dessen Bedeutung weit über dies Einzelne hinaus in einem ihm umfaßlichen Zusammenhange liegt, kann, eben als dies Zwecksetzende in Allem, das System der sich steigernden Zwecke und den Urzweck in ihnen allen nicht selber nur in der Form des Instinkts, der bewußtlosen Vernunft besitzen; sonst besäße auch es ihn nicht, sondern würde von ihm besessen, gleichwie wir es an den endlichen Existenzen fanden, in die nur ihr Zweck hineingesetzt wird: oder wir müßten unter dieser Voraussetzung ein höheres, wahrhaft Allwaltendes suchen, und die „Natur", — den Grund alles Wirklichen, sofern sie sich als nur bewußtlose Weisheit zeigt, — eben darum für das Nichtabsolute erklären. Mit dem Begriffe des Absoluten als des Zwecksetzenden, Allvermittelnden, ist daher völlig unverträglich jeder Gedanke einer unbewußt wirksamen, den Verstand ihrer selbst nicht besitzenden Vernunft; und umgekehrt der bloß immanente, bewußtlos sich verwirklichende Zweck schließt eben so entschieden den Begriff des Aussichselbstseins, der Bedingtheit aus. Das Geschaffene freilich kann einen Zweck erreichen, der in ihm nur gesetzt ist (einen in ihn hineingelegten Auftrag erfüllen, welchen es selbst nicht kennt): aber ein Widerspruch wird es, wenn das Absolut-Schöpferische, welches im Schaffen jedes Einzelnen die ganze Unendlichkeit der Zwecke sich gegenwärtig (bewußt) zu erhalten hat, um auch am Einzelnen dessen Zweck bestimmen zu können, das somit das Einzelne wie das Ganze der Zwecke

in einander schauen, durchschauen muß, in solcher Blindheit bewußtlos vernünftigen Thuns gelassen wird.

48.

Hier hat sich deßhalb eine andere Vorstellung dazwischen geschoben, sich stützend übrigens auf eine tiefe und richtige Naturanschauung. Aller Verstand, um in Ausdrücklichkeit herauszutreten, wirklicher Verstand zu sein, kann sich nur am Verstandlosen und in der Ueberwindung desselben verwirklichen, bewähren, seiner selbst gewiß werden. So hat auch das Intelligente im Absoluten zur Grundlage und Voraussetzung ein Nichtintelligentes, welches jedoch, als selber zum Wesen des Einen Absoluten gehörend, nicht Gegentheil des Intelligenten, sondern nur ein Mittleres sein kann: ein Vernünftiges ohne Verstand, aber mit dem Triebe und dem Vermögen, das Licht des Verstandes, das schon in ihm ist, auch über sich zu lassen; Wille, aber blinder Wille eines imaginativen (dem Verstande verwandten) Thuns, welches sich in schrankenlosen, aber auf einen verborgenen Zweck, auf ein Urbild vorausdeutenden Schöpfungen versucht (als Beispiele und Belege dazu werden die untergegangenen Thier- und Pflanzengeschlechter früherer Erdepochen angeführt); hieran allmählig in sich selbst sich besinnt, den bewußten Sinn findet aller jener Vorbildungen, diesen als dauernde Schöpfung im Menschen aus sich herausgebiert, damit zugleich sich zum ausdrücklichen Verstande verwirklicht und als bewußte Vorsehung (persönlicher Gott) über der Schöpfung stehen bleibt. — So nach den wesentlichsten Grundzügen, irren wir nicht, das neue Schellingsche System von der Epoche der Abhandlung über die Freiheit an: Hauptkategorie darin ist jenes Mittlere, der Wille, von ursprünglich geistiger, nur nicht bewußt geistiger Natur. Von diesem Princip können wir, beistimmend seinen Freunden, allerdings behaupten, daß es von der Einen Seite völlig alles Pantheistische hinter sich läßt, ja mit ganz andern Waffen ihm entgegentritt, als welche eine bloß in formellen Konsequenzen einhergehende Begriffsspekulation ihm entge-

genstellen könnte. Das wesentlich Unterscheidende ist: hier soll die Weltthatsache, und zwar das eigentlich Räthselhafte und Paradoxe derselben, daß der Anfang in ihr das Unvollkommene, nicht auch schon die Vollendung sei, daß Alles von einem Zustande der Einwickelung ausgehe, ihre wirkliche Erklärung oder Begreiflichkeit erhalten, — nicht durch einen abstrakten Begriff, dergleichen die Hegelsche Erklärung ist, daß die absolute Idee, in ihrer Unmittelbarkeit als Natur, der Widerspruch gegen sich selbst, die ihr schlechthin unangemessene Daseinsform sei, was man zwar behaupten kann, was aber weder begründet ist, noch eigentlich sich verständlich machen läßt; — sondern durch eine reale Idee, ein zugleich thatsächlich anzuschauendes, mithin zur völligen Begreiflichkeit zu bringendes Princip. Wir treten bei dieser spekulativen Erklärungsweise nie aus dem Wirklichen heraus in ein Gebiet vermeintlich höherer und philosophischer, weil abstrakter, Gedanken; sondern das Reale wird durch Reales erklärt. Es ist dem specifischen Wesen, dem Stile nach eine andere Spekulation, als die gegenwärtig eingeführte. — Ebenso ist es das wesentlich Antipantheistische in ihr, daß Gott nicht ein allgemeines Wesen bleibt, Substanz, oder allgemeine Geistigkeit, an welcher das Persönliche, Subjektive nur Moment, Eigenschaft ist des in Grund und Boden Allgemeinen, sondern daß hier ein Kern des Individuellen, dann des Persönlichen für ihn gewonnen ist, der auch für uns fest zu bewahren, und in seiner ganzen Tiefe zu durchdringen wäre. Gott ist hier nicht (abstrakter) Wille, der in allem unendlich Wollenden will, nicht das allgemein Geistige in allen Geistern; — durch solche Abstraktion wäre im Sinne jener Philosophie vielmehr Nichts erklärt und begriffen: — sondern Gott ist Wollendes, Sich-wollend-suchendes, selbst daher Individuelles; und wenn er Sich gefunden, das in jenem Dunkel verhüllte Licht des Verstandes, so ist er nicht Persönlichkeit, sondern Person, individueller Geist, Urich.

49.

Dagegen zu sagen ist jedoch, daß das ganze Erklärungsprincip einerseits sich unzureichend zeigt, um das allgemeine Weltproblem eines teleologischen Zusammenhangs vollständig zu lösen; andrerseits, daß auch die aus der Naturanschauung entlehnte Analogie vom kreatürlich Wirklichen, welche hier aufgeboten wird, um das absolute Realprincip damit zu belegen, sich am Begriffe des Absoluten selber bricht und aufhebt; oder beiderlei Beziehungen formell ausgedrückt: es ist darin dem Begriffe des Absoluten, als des im Universum unendlich Zwecksetzenden, noch kein Genüge gethan. Daß der — relative wie der absolute — Zweck (32—37. 39.) in alle ihm vorausgehende Mittel wahrhaft hineingeschaut sei, daß überhaupt alle realen Raum- und Zeitunterschiede von dem wirksam sich realisirenden Zwecke überwunden sind: dies erste und ursprünglichste Weltwunder kann nicht genügend erklärt werden aus jener Idee eines anfänglich blinden, zur Intelligenz erst werdenden Willens in Gott; es würde dann sich vielmehr der oben (47. am Ende) hervorgetretene Widerspruch erneuern —: das Absolute, als Zwecksetzendes, muß vielmehr den Zweck, das Welturbild, in uranfänglich wissender Klarheit besitzen; die Welt muß im schöpferischen Geiste ewig vollendet sein; sonst vermöchte sie der Realität nach überhaupt in keinem ihrer Theile sich zu vollenden, wenn auch nur successiv, und aus unvollkommnen, dunkeln Anfängen. (Und es bliebe dies Weltproblem, warum, — wenigstens nach den Analogieen der Erdbildung, welche überdies nur sehr unbehutsamer Weise zum Bildungsgesetze des ganzen Universums erhoben werden dürften, da in diesem an sich selbst keine Denknothwendigkeit liegt — warum der Anfang der (irdischen) Dinge das Unentwickelte, in Bewußtlosigkeit Gehüllte sei, auf jeden Fall von secundärer Ordnung und Erörterung, und vielleicht, daß es alsdann von selbst sich löst, wenn das erste Weltproblem seine gründliche Lösung gefunden hat.) — Jenes Dunkel in Gott daher, wie sehr man auch einschärfe, daß es dem Lichte verwandt, ja die Mutter

des Lichtes sei, muß dennoch vor der folgenden Untersuchung weichen; auch hierin liegt noch eine Vergötterung des wesentlich Kreatürlichen. Aber sie beruht in der That auf realer Anschauung, nicht auf abstrakten Begriffen; und so verdient sie die Erwägung und, als Problem, die Erklärung, die allem Wirklichen zukommt. Und dies ist die andere Seite, wodurch selbst die spätere Schelling'sche Ansicht, gleich einem Janusgesichte, wenigstens mit Einem Blicke noch zurücksieht auf ihre Mutter, die Spinosische Grundlage, um dann für immer von ihr Abschied zu nehmen, und in die neue, selbsterworbene Welt einzutreten. Wenn wir die ganze Spinosische Richtung in der Philosophie bis zu Hegel hinauf bezeichnen könnten, als ein zum Absoluten Erheben eines Allgemeinbegriffs, einer Kategorie, die eben damit zugleich universale Weltthatsache ist: Gott, als das Substanzielle in Allem, oder als das Leben in allem Lebendigen, die Seele in allem Seelischen, und bei Hegel endlich, als die absolute Geistigkeit in allen Geistern zu denken; — so ergiebt sich durch Schelling der gewaltige Fortschritt in ein specifisch anderes Erkenntnißgebiet: nicht irgend ein Allgemeines, sondern das Persönliche ist Gott, freilich jedoch die nach dem Gesetze des Kreatürlichen sich entwickelnde, das Dunkel und das Licht in sich vermittelnde Person. Wir könnten es ein Vergöttern des menschenähnlichen Typus der Persönlichkeit nennen.

50.

Hiermit ist nun, im allgemeinen dialektischen Zusammenhange, der Begriff des (zwecksetzenden) Absoluten über jene schwankenden und ungenugsamen Bestimmungen insgesammt hinausgeführt. Das Welturbild, in welchem die unendlichen Mittel und Zwecke ideell (als System) in einander gegenwärtig sind, ist nur als ewig vollendetes zu denken, als durchdachtes und durchgeordnetes Ideal-Universum (Gedankenkosmos). — Aber nicht nur nach dieser ideellen, vorbildlichen Seite hin, sondern ebenso im Realisiren des Ganzen, wie des Einzelnen, muß das Durchschauen, das ideelle Beziehen

jedes Einzelnen auf jedes, kurz das stets begleitende All-Wissen den Schöpfungsproceß durchdringen und das eigentlich Wirksame in ihm sein. So wäre nach dem nächsten, sprunglos stetigen Gedankenfortschritte das Absolute zu bestimmen, als unendliches Denken (ideelles Ineinanderbeziehen) der Zwecke und Mittel in den Dingen, und dies sich verwirklichende (zur Ausdrücklichkeit und Klarheit sich in seine Gedankenmomente zerlegende, „ur-theilende") Denken, als seine schöpferische Macht: es ist absolute, seinem Inhalte nach unendliche, durch sein Denken darin sich zur Einheit zusammenschließende, ideal-reale Geistigkeit — vorerst in unpersönlicher Allgemeinheit, was freilich abermals sich als das Moment an diesem Begriffe kund geben wird, wodurch es sich in unzureichende Unbestimmtheit verliert, unverständlich bleibt, und so auch das Weltproblem nicht vollständig zu lösen vermag.

51.

Das Welturbild im Absoluten (45.) hat sich zunächst daher mit dem Begriffe des Absoluten selber identificirt. Das Schaffen ist nur aus dem Momente des Denkens zu begreifen, und so ist das Absolute weltschöpferisches Denken, welches, seine Gedankenwelt zur Ausdrücklichkeit exponirend, eben dadurch die realisirende That des Schaffens ununterbrochen übt. Wie Denken und Schaffen; so fällt der Gedanke (Idee) und das Sein der Dinge, an sich, im Absoluten, schlechthin zusammen; aber das Sein (die Existenz) geht aus dem Denken, als seinem absoluten prius, hervor: das absolute Denken setzt und durchdringt alles Sein; Nichts ist ihm dunkel, aber auch Nichts ihm entzogen und der Gedankenmäßigkeit entnommen, Nichts chaotisch oder zufällig. Das Absolute wäre also jetzt zu definiren als der allgemeine Geist, der sich in der Wirklichkeit der Welt als den unendlichen, (aber gegliederten, zum Vernunftsysteme entfalteten) Gedanken realisirt. Die unendlich schaffende und erhaltende Productionskraft der Welt ist daher in keinem Momente oder Vorzustande blinder

Wille, dunkler Trieb des Gestaltens, sondern an sich selbst klares, sich in den Dingen urtheilendes, aus diesem Gegensatze zugleich jedoch sich in den Schluß zurücknehmendes absolutes Denken. Alles Wirkliche ist vernünftig, weil ein vom Denken Durchdrungenes, und Moment eines Schlusses: alle Dinge sind der Schluß. Der Idealrealismus des vorhergehenden Standpunktes hat sich zum Monismus des Gedankens geläutert. Das Absolute ist der sich denkende, und damit (zur Welt) sich realisirende Gedanke, welcher in diesem selbstschöpferischen Processe des unendlichen Sichanderswerdens nur, weil denkend, sich gegenwärtig zu bleiben vermag: er weiß nur sich selbst in seinen unendlichen Unterschieden, und ist so die unendliche, in jeder Vereinzelung bei sich bleibende, — auch im scheinbar härtesten Gegensatze mit der Substanz seines Wesens versöhnte — nur sich im Andern anschauende, absolut übergreifende Subjektivität (unendliche Negation des Negativen u. s. w.): Hegels metaphysischer Standpunkt, und, unter den älteren Denkern, der des Aristoteles, welchem, zugleich als dem Ersten, die schöpferische Weltmacht des Denkens zu tiefer, begeisternder Evidenz gekommen war. Und sein Hauptargument dabei, daß nur das Edelste und Reinste im Wirklichen, das Denken, der wahre Grund alles Wirklichen sein könne, trägt das Gepräge der naiven, stets dem Wirklichen zugewandt bleibenden Denk- und Folgerungsweise, wie sie überhaupt den großen Philosophen des Alterthums eigen ist. Man wird sich seiner einfach überzeugenden Kraft bei jeder Erwägung, je länger, je weniger entziehen können; und so ist gar nicht die Frage, ob es wahr sei, sondern nur, ob es die ganze Wahrheit enthalte.

52.

Indem somit im Begriffe des Denkens, als der specifischen Eigenschaft des Geistes, das Weltproblem gelöst werden soll, ist allerdings darin eine wichtige und für die spekulative Theologie nicht mehr aufzugebende Begriffsbestimmung gewonnen; sofern im Denken nämlich, nicht blos im Anschauen (§. 46.)

sich die einzige Weltmacht zeigt, durch welche die Spitze jenes Welträthsels, welches sich doch in jedem Theile und Momente der Schöpfung wirklich gelöst und überwunden zeigt, das Ineinanderbeziehen und verknüpfende Vorsehen des Einen im Andern, innere Möglichkeit und Denkbarkeit erhält: und bestimmter kann nur im Begriffe eines dem Weltschaffen immanenten Denkens der Fundamentalwiderspruch gelöst werden (§. 32—34.), daß Etwas sei (der Zweck), ohne doch zu sein der Existenz nach, wie umgekehrt, daß Etwas wahrhaft nicht sei (das Mittel), welches der Existenz nach doch eben das Unmittelbare und Erste wird; daß es sei, allein um eines Andern, Künftigen, nur dem Gedanken nach ihm Gegenwärtigen willen. Soll aber dies Grundwunder alles Daseins selbst im Principe des Denkens seine Lösung finden; so ist es nicht ein universales Denken in abstrakter Weise, worin dies Begreiflichkeit finden könnte; — wir wären damit abermals in die düstere Unverständlichkeit zurückgesunken, welche uns bei den frühern Begriffen nicht ruhen ließ — sondern nur ein denkendes Subjekt im Weltschaffen läßt begreiflich werden, wie in dem Mittel der hineingedachte Zweck solchergestalt ideell gegenwärtig sein, Beides von demselben, Denken und That in sich vermittelnden Subjekte in einander bezogen werden könne. Nur in der Einheit des Subjektes liegt jene Raum und Zeit überwindende Macht, welche sich thatsächlich in jedem Schöpfungsmomente realisirt. Damit also die Welt eine solche sei, muß sie nicht nur der Gedanke, sondern das Gedankenwerk eines urdenkenden Subjektes sein; sie muß als ewiges Vorbild (Innergöttliches), im Denken Gottes wohnen, und nur in ihm hat er den Grund der Welt gelegt. Es ist das zwischen Gott und die Weltwirklichkeit in die Mitte Tretende, in dem uns zum ersten Male mit unabweislicher Nothwendigkeit der Begriff einer überweltlichen Innerlichkeit in Gott aufgeht, der Potenz in Gott, welche von Altersher die göttliche Weisheit hieß, die sich sodann zur Logoslehre ausgebildet hat, wovon späterhin.

53.

In formeller Hinsicht zeigt sich nun sogleich, daß der Begriff des Denkend-Schaffenden und der des Welturbildes, welche sich einen Augenblick identificiren zu wollen schienen (50. 51.), sich uns wieder sondern mußten: wir haben vielmehr schon vorläufig das Eine urdenkende Subjekt von dem unendlichen Inhalt seiner (hingedachten, im absoluten Denken zur Ausdrücklichkeit des Gedankens erhobenen) Objectivität nothwendig zu unterscheiden, wenn die ganze Kategorie überhaupt nur Sinn und Bedeutung erhalten soll für die Lösung des Weltproblems. — Historisch ist dies die Hegelsche Lehre in der bestimmten Modifikation, die sie durch seine spätern und ausgezeichnetern Schüler, namentlich Göschel, erhalten hat: soll wenigstens dieser Standpunkt auf den scharfgefaßten Ausdruck einer Kategorie zurückgebracht werden, so scheint es allein die gegenwärtige sein zu können.

Nun aber bleibt diese Weltansicht, soll sie ihre charakteristische Eigenthümlichkeit behaupten, zugleich bei dem Resultate stehen, daß das Denken allein die weltschöpferische Macht in Gott sei, daß jene Erklärung ausreiche. Von der Einen Seite muß dies Gegenstand einer weitern dialektischen Untersuchung sein; denn schon dadurch, daß wir vom unendlichen Weltgedanken sogleich das ihn denkende Subjekt bestimmter unterscheiden mußten, ist der Keim zu der weitern Frage gelegt, ob nicht, wenn wir Gott auch nur vorläufig als das Eine (persönliche) Subjekt eines unendlichen Denkens zu fassen genöthigt sind, durch diesen mit Ernst durchgeführten Gedanken allein schon vermittelt, ein weit concreterer Begriff des Schaffens und andere, geistig persönlichere Eigenschaften ihm beigelegt werden müssen. Und so dürften wir nur der dialektischen Gedankenentwicklung nachgehen, um jene Ansicht aus sich selber widerlegt zu sehen.

Aber auch von der andern Seite, vom Thatsächlichen der Weltwirklichkeit aus, ergiebt es sich als unzureichend, sogar als erzwungen und gewaltsam, die Schöpfung lediglich, und

mit Ausschließung jedes andern Princips in Gott, wie in ihr selber, für das Produkt eines weltschöpferischen Denkens zu erklären; ja diese Ansicht, eben weil sie der wahren Höhe des Gottesbegriffes so verwandt ist, kann in den einzelnen Folgen, die aus ihr hervorgehen, die Wahrheit und Heiligkeit desselben wie im parodischen Vorspiele noch tiefer verletzen, als die rückwärtsliegenden Ansichten, weil diese dem Persönlichen in Gott nicht so nahe kommen, und darum ihm auch nicht zu nahe treten.

In der That vielmehr, je tiefer und zugleich je unbefangener das spekulative Denken sich in die Betrachtung des Weltwirklichen versenkt hat; desto gewisser ist ihm geworden, daß nicht die Rationalität das allein in ihm Wirksame ist: denn nicht alles Wirkliche ist vernünftig, denkgemäß, oder darum auch schon zufällig-bedeutungslos. Nichts ist vielmehr bloßes Werk einer rein rationellen (Vernunft- oder Denk-) Nothwendigkeit; und es kann auch spekulativ schon für erwiesen gelten, daß das Irrationale, Freie, nur aus der (unberechenbaren) Selbstthat der Kreatur Hervorgehende ebenso allgegenwärtig dabei mitwirkt, und in der Schöpfung das selbstständige Spiel eines kreatürlichen Aussichselbstlebens hinzubringt, wodurch es auch von Unten her nicht bei der pantheistischen Identität des Unendlichen und Endlichen bleiben kann. Die Dürftigkeit jener Weltansicht zufolge dieser Konsequenz ist eben der Grund geworden, wodurch sich ein Theil der neuern Spekulation dem Hegelschen Standpunkte entrissen hat; und hier ist, was uns betrifft, an das Resultat der Ontologie zu erinnern, welche, im Gegensatze mit jenem einseitigen Nothwendigkeitsprincip, auf jeder Kategorieenstufe erwiesen hat, wie jeder Moment der Weltwirklichkeit nur Produkt sei der Zusammenwirkung der göttlichen und der kreatürlichen Selbstthat. Und unstreitig dadurch hat sich Schelling als der tiefere oder gemüthreichere (denn Beides ist Eins) der beiden Denker erwiesen, daß er diesen Begriff und mit ihm die Wurzel einer dem Weltprincipe Genüge leistenden, seine



Wirklichkeit erschöpfenden Philosophie gerettet hat. **Dies** ist es zugleich, wie wir anerkennen müssen, was **Schelling** zur Hypothese eines blindwirkenden Grundes in der Schöpfung, einer relativ von Gott unabhängigen Basis in der Kreatur, vermocht hat, der erst vom Verstande geordnet, von der Liebe gesänftigt werden kann; und wenn wir darin auch nur eine „Hypothese", ein vor den Principien einer im Realen forschenden Metaphysik nicht sich Behauptendes erblicken: so gehört doch dieser universale Blick in die Weltthatsache, und die Ausführung, welche er in seiner Abhandlung über die Freiheit gefunden, zu dem Wichtigsten und Folgenreichsten, was die neuere Philosophie hervorgebracht hat.

Wir können daher in Bezug auf das Vorhergehende vielmehr umgekehrt so schließen: Wären die Weltwirklichkeiten bloß objektivirte Gedanken und völlig denkgemäß, wäre nicht in jeder ein Trieb der Eigenheit und sich verwirklichende Selbstthat; würde von jeder Kreatur die ewige (Denk-) Nothwendigkeit, in welcher es sammt Allem beschlossen liegt, nicht stets überschritten durch die unvorherzusehende Realmöglichkeit seiner Selbstthat, so vermöchte auch Gott bloß als **Denkendes**, im Schöpfungs- und Erhaltungsakte nur sein Denken aktualisirend, gefaßt zu werden; dies Weltprincip genügte dann **dieser** Welt. Nun ist aber nicht nur Selbst- und Eigenheit universale Grundlage aller Kreatur, sondern die göttliche Welterhaltung hat auch die bewußte Freiheit der Geister zu überwinden, und aus dieser Ueberwindung den Einen absoluten Weltzweck hervorgehen zu lassen (vgl. Ontolog. §. 290. S. 505. §. 293. ff. S. 508. ff.): und so ist auch in Gott eine energischere Macht vorauszusetzen, — nicht bloß der allgemeine Moment des Lebens und der Freiheit, welcher auch dem Denken allerdings gegenwärtig ist, sondern die **wirkende Selbstbestimmung** nach Außen, welche wir nur im Allgemeinen als **Willen**, — zur wirklich gewordenen, als Willens**that** zu denken vermögen; — und ganz im Geiste der Aristotelischen Weltansicht dürften wir hinzusetzen: das Reinste und Vollkommenste ist zwar das Denken, aber das Tiefste

und Alles Durchdringendste, das prius des Denkens selber, ist der Wille. Einer solchen Weltwirklichkeit demnach gegenüber kann Gott nicht nur die Allmacht des aktuell unendlichen Denkens, er muß zugleich die des Willens sein. Und ferner: ohne einen solchen in der Unendlichkeit (des Denkens und Wollens) zugleich vermittelten Gegensatz, dessen lebendig-geistiges Band eben die Person Gottes ist, wäre die Schöpfung schlechthin unbegreiflich.

Wir hätten also die Principe der beiden letzten Weltansichten so gegen einander zu resumiren: Bei Schelling ist es der Wille, aber noch in der Gestalt der Naturlebendigkeit aufgefaßt, als blinder Trieb, und darum dem Princip des Verstandes in ihm noch zu unterwerfen: nicht, was dennoch im Begriffe des Willens liegt, durch die freibewußte Subjektivität hindurchgegangen, und als Selbstbestimmung des nur intelligenten Subjekts aufgefaßt. Deßhalb kann auch nicht aus ihm allein, oder wenigstens aus ihm, als dem ersten Momente des Schöpferischen, die Welt und der Schöpfungsbegriff erklärt werden: so gewiß überhaupt ein Zweck in ihr sich realisirt, ist auch dem ursprünglich Schaffenden und seinem Schöpfungsanfange das Denken, als erstes Princip zu Grunde zu legen. Es zeigt sich das Realistische, aber damit auch das Princip des Lebendigen und Individuellen in einseitiger Uebergewalt. — Umgekehrt hat sich Hegel dem Principe der Allgemeinheit, dem Denken, zugewendet, und damit zugleich das Idealistische, welches, jener realen Basis ermangelnd, formell und leer zu werden droht, in seiner Einseitigkeit hervorgezogen. Dies aus sich selbst kann daher nicht weiter sublimirt, noch höher gesteigert werden. Nach dieser Seite hin enthält deßhalb das Hegelsche Princip keinen treibenden Keim des Fortwuchses; es läuft vielmehr Gefahr, völlig ins formell Scholastische oder in die Willkühr entgegengesetzter Deutungen sich zu verlieren. Und so war es ein tief begründeter Vernunftinstinkt, welcher die jüngern, über das Gebrechen dieses Princips einverstandenen Denker von Neuem zu Schelling zurückleitete. In ihm liegt in der That das

Fehlende, der Kern einer absoluten Substanz, welche in jene Form aufgenommen, nun nicht bloß realistisches Leben, blind aufwallenden Willen, sondern die ihr adäquate Gestalt des Geistes zu empfangen vermag. — Erst beide Principien zusammen: das Denken und der Wille, aber als universale, zugleich göttliche und Weltmächte, in Gott vermittelt durch eine freilich noch weiter zu untersuchende Einheit, können ausreichen, die Weltwirklichkeit in ihrer vollen ungeschwächten Kraft und Paradoxie zu erklären. Von hier aus wäre der Versuch zu machen, und zum ersten Male Hoffnung, den künstlichen, bloß hypothetischen Erklärungsversuchen in der Spekulation ein Ende zu machen.

54.

Durch alles Bisherige sind wir auf einen Standpunkt gelangt, in dem jeder noch abstrakt unpersönliche Begriff des Absoluten, als schlechthin dem Widerspruche verfallen, sich aufgeben muß. Und hier gilt es endlich, sich der Momente des Ueberganges in den neuen Begriff deutlich bewußt zu werden. — Wir wurden getrieben (52.), im Absoluten jene Universalbestimmung des Durchschauens, Denkens im Schaffen (um es selbst nur denken zu können), an der Einheit eines Subjekts zu befestigen: jene (vermeintliche) unendlich übergreifende Subjektivität ist in sich selbst substantiell, monadisch, faßt sich in der Ureinheit zusammen. Es ist derselbe Begriffsfortschritt, der durch unsere ganze Metaphysik vertreten ist, und sich vorbildlich an allen bisherigen Kategorieenverhältnissen wiederholte, welcher eben so sehr das Absolute darüber erhebt, lediglich das unendlich sich verendlichende Allgemeine, als das Endliche, bloß flüssiger Moment des Allgemeinen, das unendlich in ihm sich Aufhebende zu sein. Auch die absolute Vernunft, das Denken, der Begriff, ist nur monadisch, individuell, als im Bewußtsein sich fassende absolute Substanz wirklich; selbstanschauend zunächst nur Sich in sich selbst, nicht Sich in unendlich Anderm: jede andere Fassung wäre ein unklarer Halbbegriff. — Dies das Allgemeine; nun zu den

einzelnen Momenten jenes Begriffes und des damit zusammenhangenden Erweises.

55.

Zuvörderst ergiebt sich: das unendliche Denken, worin Jegliches auf einander bezogen, und in einander mitgegenwärtig ist (worin das Eine und alles Andere in ihm zugleich gewußt wird), wie das dadurch vermittelte Schaffen, wäre selbst nicht ohne höchsten Widerspruch denkbar, wenn nicht zugleich das all-wissend Absolute als Eines sich darin gegenwärtig wäre, mithin Sich in ursprünglichem Selbstbewußtsein zugleich mithindurchnähme durch diese von ihm in einander zu beziehende Unendlichkeit. Wenn es das (Welt-) Unendliche muß einigen können durch Denken (Wissen) desselben, vermag es dies nur, indem es nicht nur das Ureine ist, (in der Allgemeinheit der Substanz), sondern indem es vor allen Dingen Sich als das Ureine weiß — (nicht denkt) — in einem ursprünglich intuitiven, von seinem Sein schlechthin unabtrennlichen Akte der Selbstanschauung. Jene wissende All-Verknüpfung ist selbst nur durch ein ewig selbstbewußtes Ich zu verwirklichen.

Die Einheit dieses Allbewußtseins daher, welche als erster Moment sich ergab, führt sogleich in die Einheit des Selbstbewußtseins, als in ihren Grund zurück. Das Absolute ist vor Allem, ehe er als Allwissendes (Allbeziehendes) gedacht werden könnte, Selbstbewußtes, Urich in ewiger Selbstanschauung. Hiermit hat sich das letzte Glied dem lange hindurchverfolgten teleologischen Beweise eingefügt, welches auch allen vorhergehenden Begriffen erst Wahrheit und innere Begreiflichkeit zu verleihen vermag. Soll der Begriff des Weltzusammenhangs, also überhaupt der Weltzweck, nicht ein Widerspruch, ein schlechthin unmöglicher Gedanke sein; so treibt derselbe von Kategorie zu Kategorie bis zu diesem letzten, abschließenden Begriffe. Alle vorhergehenden Verhältnisse, d. h. die ganze Weltthatsache kann nicht bestehen, ohne in der

Gewißheit eines göttlichen Urich ihren letzten Erklärungs- und Möglichkeitsgrund gefunden zu haben.

56.

Demnach läßt sich von Neuem sagen: so gewiß auch nur zwei Dinge der Schöpfung nach ihrer Urbestimmtheit innerlich einander zugeordnet sind, was wiederum nicht ohne Bezogenheit aller auf diese, und aller unter sich denkbar ist: ebenso sicher ist das Absolute nicht nur Weltseele, nicht nur ursprünglich bewußtloser Gestaltungstrieb, nicht nur absolutes Denken, unpersönliche Geistigkeit (alles Dies bleibt vielmehr ohne ausreichende Einsicht), sondern im schöpferisch-beziehenden Allbewußtsein das Eine Sichwissende, persönlicher Geist. Ohne Ursubjekt, göttliches Selbstbewußtsein ist auch nicht der kleinste Weltzusammenhang erklärbar oder verständlich: das Universum selbst wäre der größte, mit jedem Akte des Schaffens sich erneuernde und steigernde Widerspruch ohne jenen Gedanken. Durch ihn ist jedoch, dem Principe nach, das Weltproblem wirklich gelöst, denn es ist ein völlige Begreiflichkeit gewährendes Erklärungsprincip dafür gefunden. Der Gedanke eines persönlichen Gottes ergiebt sich am Schlusse der ganzen Kategorieenreihe, welche, versuchsweise gleichsam, an alle Formen der Wirklichkeit den höchsten Begriff des Absoluten anzulegen suchte, als die letzte, einzig widerspruchlösende Idee, damit zugleich als die einfach überzeugendste Einsicht, welche, obwohl durch sich selbst gewiß und durchaus verständlich, dennoch einer immer tiefern Steigerung fähig ist, je mehr vor der realen Betrachtung der Dinge sich der Reichthum und die Größe der Weltzwecke uns aufthut. Damit sind aber auch alle erkünstelten Welterklärungen beseitigt, und der Bann der Unverständlichkeit hinweggenommen, der auf der Philosophie lastete, welche weit weniger in der Tiefe, als in dem Ungenügenden und Abstrakten ihrer Weltprincipien gegründet war. Das höchste Endergebniß der Metaphysik ist auch dem einfachsten Verständniß andringlich zu machen, weil es einen Gedanken enthält, der da wirklich löst,

und dessen Bewährung (Exemplifikation) schlechthin in jeder Weltthatsache niedergelegt ist; — (nach dem richtigen Worte, daß auch ein Strohhalm einem gründlichen Denken den Beweis für das Dasein Gottes zu geben vermöchte.) Und nur der Unterschied besteht zwischen jener durch Spekulation erzeugten Einsicht und dem unvermittelten Fürwahrhalten, daß sie durch die Probe des Zweifels und der Negation in jeder ihrer Formen hindurchgegangen und von allem falschen (anthropopathischen) Beiwerke gereinigt ist, während jenes dies Alles noch als Unüberwundenes sich gegenüber hat. Dort ist es die höchste, allein widerspruchlösende Kategorie, ein Gedanke, welcher sich als der letzte, schlechthin unvermeidliche zeigt, von sich ausschließend alle Willkühr des Denkens oder Meinens; hier scheint es wenigstens vor der Hand, daß man ihm auch ausweichen, sich negativ zu ihm verhalten könne.

Deßhalb ist dieser Gedanke aber auch nicht n e u, sondern er liegt, nur auf verschiedenen Stufen dialektischer Entwicklung fixirt, allen spekulativen Gottesbegriffen zu Grunde, — er ist das eigentlich in ihnen Gesuchte — welche seit Beginn der Geschichte der Philosophie über die Vorstellung eines bloßen G r u n d s t o f f e s hinausgelangt sind, und zum Begriffe der ersten Ursache sich erhoben haben. Hier war mit dem ersten Schritte (schon bei den Eleaten oder bei Anaxagoras), der die Spekulation nöthigte, in der absoluten Weltursache ein Intelligentes, Geistartiges anzuerkennen, der Idealismus in der Philosophie begründet; dieser kann jedoch nur in j e n e m Gedanken seinen Abschluß und wahre Befriedigung finden. Höchst denkwürdig ist es indeß, daß dieser Abschluß lange bevor er zum philosophischen werden konnte, und auch nur, um sich hier befestigen zu können, auf unmittelbare Weise, in Form der Religion, im Menschengeschlechte Eingang finden mußte: die christliche Religion ist die Vorausvollenderin des idealistischen Princips auch für die Philosophie. Aber nicht minder denkwürdig ist es, daß nun dennoch die neuere Spekulation, wie in Vergessenheit ihres Ursprungs und der allgemeinen geistigen Grundbedingungen, auf

welchen sie ruht, sich den heidnischen Vorstufen wieder zugewendet und in ihnen vorübergehende Befriedigung gesucht hat. Dennoch war dieser scheinbare Rückschritt nothwendig und von der entschiedensten Wichtigkeit; indem durch ihn der spekulative Geist sich völlig emancipirt und auf sich selbst und die eigene Freiheit gestellt hat. Nur so wird er, später oder früher, das freiwillig aufgegebene Princip der christlichen Weltansicht ebenso frei wieder gewinnen können. Und so läßt sich historisch desto unbefangener aussprechen, daß die gegenwärtigen Systeme, was ihren rein wissenschaftlichen Standpunkt betrifft, sich dem christlichen Gottesbegriffe noch keinesweges gewachsen gezeigt haben, wiewohl die innerhalb der Kirche an der Ausbildung des Dogma sich entwickelnde Spekulation schon längst den Schatz dieser Wahrheit bewahrt und gehütet hat. Wir selbst aber haben durch die gegenwärtige Darstellung nur das allgemeine Princip, den Eingang gefunden in die spekulative Theologie: diese darf allein erst hoffen, von hier aus dem wahrhaft idealistischen und zugleich christlichen Gottesbegriffe sein Genüge zu thun. —

57.

Sodann aber (55.) hat das Zurückführen des unendlichen Allbewußtseins in Gott auf das göttliche Selbstbewußtsein, und das Zusammenfassen beider in der Einheit seines persönlichen Geistes — ebenso bestimmt die Unterscheidung der zwei Momente in ihm selber zur Folge, so wie nicht minder seines Weltdenkens vom Weltschaffen. Erst darin ist die Selbstheit Gottes lebendige, aus der unendlichen Selbstunterscheidung ewig sich vermittelnde Persönlichkeit, nicht nur leere, unwirkliche Identität beider, was abermals nur ein abstrakter der Unverständlichkeit verfallender Begriff wäre. Darin liegt es nun aber, daß der Begriff der göttlichen Persönlichkeit von hier aus ferneres Problem werden muß, nicht jedoch um, wie bisher, einen in ihm liegenden Widerspruch durch eine neue Begriffssteigerung zu lösen; denn in ihm, als dem Begriffe des wahren Gottes, ist enthalten, was die zurückliegenden

Weltwidersprüche und Widersprüche in den bisherigen Begriffen des Absoluten gelöst hat: — sondern um der Fülle der darin enthaltenen Bestimmungen bewußt zu werden, und das in ihm gefundene Erklärungsprincip zum Weltverständniß wirklich anzuwenden.

58.

Hiernach ordnen sich nun die bisher gefundenen Grundprincipien im Wesen Gottes folgender Gestalt:

Gott ist Einheit der Unendlichkeit: sein immanentes Unendlich-sein ist die Eine Substanz; und dies die reale Seite seines Wesens. Aber diese hat mit der Weltwirklichkeit Nichts zu schaffen: Gott hat in keinem Sinne in dieser seine unmittelbare Existenz; und nicht sowohl deßhalb ist dieser Begriff auszuschließen, weil die Welt Entstehen und Vergehen zeigt; — denn darin hat sich gerade der Hauptgrund gefunden für den Standpunkt der Identität des Endlichen und Unendlichen, der damit nicht widerlegt ist; — als weil der Begriff des Zweckes in ihr sich realisirt zeigt. Dieser bewährt sich der gründlichen Untersuchung durchaus als kein Unmittelbares, Ursprüngliches, sondern als ein Werk, ein durch absolute, selbst in sich unendliche Ursachen, Vermitteltes. Es ist ihr jedenfalls ein unendliches Denken als Grund vorauszusetzen, eine intelligente Macht in Gott: die ideale Seite seines Wesens. — Wie wir daher die Weltunendlichkeit, weil also beschaffen, zum Zeugniß nehmen durften eines unendlichen Denkens in Gott; so müssen wir, dies von Neuem gründend und vertiefend, es zum Zeugen machen auch eines unendlichen Seins in ihm, welches, wie sein Denken, und durchdrungen von dieser intelligenten Macht, eben dadurch nur in der ewigen Einheit der göttlichen Selbstanschauung zusammengefaßt sein kann.

Hiermit aber ist das göttliche Wesen an sich selbst vollendet; es hat die Ruhe und Vollkommenheit in seiner eigenen Immanenz, und ist schlechthin beziehungslos auf irgend ein Anderes ausser ihm; es bedarf in keinem Sinne der Welt zu

seiner Vollendung, Wirklichkeit oder deß Etwas. Und ebenso wenig findet unser Denken, einmal in ihm beschlossen und zur Ruhe gelangt, darin den Antrieb, zum Begriffe oder zur Existenz der Welt wieder herab zu steigen. Das Denken, die intelligente Macht in Gott, welche wir freilich auf Antrieb der Weltbeschaffenheit in ihm setzen mußten, kann dennoch, an sich selbst gefaßt, nur als immanente, auf sich selbst gerichtete Thätigkeit Gottes gelten, als Moment der Selbstanschauung Gottes und damit seiner innersten, persönlichsten Eigenschaft, des seligen Selbstgenusses seiner unendlichen Vollkommenheit. Und so kann im unendlichen Sein, wie Denken Gottes, zwar der letzte Grund, keineswegs aber die zureichende Ursache liegen, um die Existenz eines Andern außer ihm — und nur als solche kann die Welt gefaßt werden — zu erklären. Mithin muß die Ursache der Weltwirklichkeit in einem (außerdem noch anzunehmenden) dritten Principe in Gott liegen, welches abermals sich nur finden läßt einerseits aus der Beschaffenheit der Welt, andrerseits angemessen sein muß der geistigen Potenz in Gott, aus welcher jene allein Dasein zu gewinnen vermag. Indem nun der an sich selbst schlechthin allgenugsame Gott dennoch ein Wirkliches setzt, das auch nicht sein könnte, — und „außer Gott Sein" bedeutet, in seinem bestimmten Sinne gefaßt, nur das Auchnichtseinkönnen, welches der Welt, wie allen Weltexistenzen anhaftet — indem er Etwas wirkt, das er auch nicht wirken könnte: ist diese That eben nur die freie, Werk seiner Selbstbestimmung, Willensthat. Wille demnach kann nur dies dritte Princip sein, aber in seiner wirklichen That ausdrücklich als Vermitteltes durch das Intelligente, Denkende in Gott; denn nur das in der Selbstbestimmung sich mit Denken (vermittelndem Selbstbewußtsein) durchdringende Sichverwirklichen kann Wille heißen: dies aber muß es (vgl. Ontolog. §. 292. S. 507. 8. §. 301. S. 521.). — Daß jedoch Gott diese Selbstbestimmung sich giebt, den potentialen Willen zum aktualen verwirklicht, folgt schlechthin in keinem Sinne aus dem bloßen Begriffe Gottes, läßt sich, wie

man dies ausdrückt, nicht apriori oder aus dialektischer Nothwendigkeit erweisen, (wie überhaupt keine That,) sondern lediglich das Urfaktum, die Weltwirklichkeit, giebt Kunde von dieser Urthat, und entzündet so den jenes begründenden Denkproceß, den wir bis hierher, in den tiefsten Mittelpunkt seines Rückschreitens, verfolgt haben.

So ist Gott nach seinem vollständigen Begriffe, indem wir ihn schon in seinem Verhältnisse zur Welt fassen, vorläufig zu bezeichnen: als die Einheit (das substantiell lebendige und selbstbewußt geistige, d. h. persönliche Band) von unendlichem Sein, unendlichem Denken und unendlichem Willen. Dies kann daher auch für die spekulative Theologie nur das innere Eintheilungsprincip werden; wovon künftig.

Ueber die geschichtliche Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft. Mit Bezug auf die Gegenwart.

Von

D. Ch. H. Weiße.

Wäre die Philosophie, wie sie von Vielen auch in unsern Tagen dafür gehalten wird, und wie, wenn man will, sogar ihr Name zu besagen scheint, nur ein subjectives Erkenntnißstreben, was nicht zu einem wirklichen, objectiven Wissen brächte; wäre sie wohl gar, nach dem berühmten Worte des Weisesten der Griechen, das Wissen unsres Nichtwissens, oder nach den nicht minder berühmten Lehren einer neueren Schule, die Erkenntniß der Gränzen unsres Wissensvermögens, die Einsicht, daß unser Wissen nur auf die Welt des subjectiven Scheins beschränkt, von den Dingen aber, wie sie an sich sind, keine Erkenntniß möglich sei: so würde ihr nur in sehr beschränktem Sinne der Name Wissenschaft zukommen. Denn Wissen bezeichnet wesentlich ein geistiges Besitzthum von positivem Gehalte; Wissen in seiner wahren Bedeutung setzt eine Gegenständlichkeit voraus, die eben durch das Wissen und in dem Wissen mit dem denkenden Geiste vereinigt werden soll. Ein gegenstandloses Wissen, wie nach jener Voraussetzung die Philosophie es wäre, ist kein wahres Wissen. — Also zunächst in diesem Sinne ist es nicht eine bloße Tautologie, wenn wir die Philosophie eine Wissenschaft nennen; wir wollen damit im Gegensatz aller skeptischen und subjectiv-idealistischen Lehren, welche auf den Namen der Philosophie gleichfalls Anspruch

machen, eine reale, gegenständliche Erkenntniß bezeichnen. Es hat indessen diese Bezeichnung auch noch eine andere, nicht minder zu beachtende Seite. Unter Wissenschaft nämlich pflegen wir einen Inbegriff von Kenntnissen zu verstehen, welche gelehrt und gelernt werden, welche der Einzelne nicht, oder nicht allein aus sich selbst schöpfen kann, sondern durch Lehre und Mittheilung Anderer erwirbt. Nicht, als ob hiermit die Selbstthätigkeit des Lernenden ausgeschlossen würde. Ist ja doch das Lernen selbst schon der Natur des Geistes zufolge mehr, als nur ein unthätiges Empfangen, und müssen ja auch überdem die Wissenschaften zuletzt doch immer von Einzelnen erfunden und begründet sein, und werden noch täglich durch die Forschung Einzelner erweitert. Diesem unbeschadet sprechen wir jedoch nur da von Wissenschaft als einem Vorhandenen oder Wirklichen, wo die Forschung vieler Einzelner im Laufe der Zeit zu einem Ergebnisse gelangt ist, welches, in sich selbst sicher und beständig, durch Mittheilung auf andere Einzelne übertragen wird, sei es, um von diesen als ein abgeschlossenes Ganzes im Gedächtnisse bewahrt, oder um durch fortgesetzte Forschung noch fernerhin erweitert zu werden. — Von der Philosophie nun kann es auch in diesem Sinne zweifelhaft scheinen, ob sie für eine Wissenschaft zu gelten hat, oder nicht. Wenigstens fehlt es nicht an Solchen, welche der Meinung sind, daß die Philosophie das, was sie ist, nur in dem Einzelnen und für den Einzelnen ist, und von jedem Einzelnen nur durch eigene Denkthätigkeit, nicht durch Lehre und Mittheilung von Außen erworben werden kann.

Man wird leicht bemerken, wie dieser zuletzt erwähnte Widerspruch gegen den Begriff philosophischer Wissenschaftlichkeit jenem zuvor gedachten dem Sinne nach so verwandt ist, daß es auch von dieser Seite nicht verwundern darf, wenn er in der Wirklichkeit sich mit jenem zu vergesellschaften pflegt. Der Zweifel am Wissen, oder die Lehre vom Nichtwissen des Menschen um die Dinge, wie sie an sich sind, kann schon der Natur der Sache nach nicht wohl zu einem systematisch überlieferten Wissen

werden. Wenn auch vielleicht in dem Einzelnen zufällig durch Mittheilung Anderer angeregt, bleibt sie doch, ihrem eigensten Charakter nach, Reflexion dieses Einzelnen als Einzelnen über seine geistigen Zustände und sein Verhältniß zur Außenwelt. Je mehr nach dieser Ansicht alles Wissen und Erkennen zu etwas lediglich Subjektivem wird, zur Empfindung und Vorstellung nur des Einzelnen als Einzelnen, um so mehr ist dieser Standpunkt der gegen Lehre und Mittheilung von Außen sich verschließende. Mag er sich auch fernerhin die Möglichkeit zu erklären suchen, wie Empfindungen und Vorstellungen ihm, wenigstens scheinbar, von Außen mitgetheilt werden können, so ist doch, was *über* der Vorstellung und Empfindung liegt, eben das Bewußtsein selbst von der Subjectivität des Empfindens und Vorstellens, — dies nämlich ist nach dieser Ansicht das philosophische Bewußtsein als solches, — ein für allemal für ihn nicht in den Begriff solcher Mittheilung, und also nicht in den Begriff des Lernbaren, Objectiven eingeschlossen; daher die solcher Ansicht der Philosophie natürliche Abneigung vor jeder Anerkennung dieser Wissenschaft, als eines objectiven, geschichtlich überlieferten oder zu überliefernden und durch fortgesetzte Forschung allmählig sich ausbildenden Ganzen *). Geschieht es ja, wie wir es allerdings in der Geschichte der Philosophie mehrfach geschehen sehen, daß diese Ansicht in einer bestimmten Gestalt und Weise ihrer näheren Motivirung fixirt und als ein Letztes, Unüberschreitbares der menschlichen Erkenntniß *faktisch* gelten gemacht und überliefert wird: so kündigt sie sich dann als die Entdeckung eines Einzelnen an, außer Zusammenhang mit der vorangehenden geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, und nur einer beiläufigen, unwesentlichen Erweiterung durch nachfolgende Denker empfänglich. — Diesem gegenüber läßt sich zum Voraus erwarten, daß in den Bekennern der entgegengesetzten Ansicht der

*) *Οὐδὲ γίγνεται τῶν τοιούτων ἕτερος ἑτέρου μαθητής, ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται, ὁπόθεν ἂν τύχοι ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας.* Plat. Theaetet. p. 180.

Begriff der Philosophie als einer positiven Wissenschaft sich an ein geschichtlich Gegebenes anschließen, und mit der Möglichkeit einer realen Erkenntniß in diesem Sinne zugleich auch ein objektives, über Thun und Vermögen der Einzelnen erhabenes Bestehen solcher Erkenntniß voraussetzen wird. Dies nun finden wir auch thatsächlich bestätigt. Wir finden, daß, seitdem man begonnen hat, die Philosophie als eine besondere und zwar reale Wissenschaft von andern Wissenschaften zu unterscheiden, man dabei stets auf eine vorangehende Geschichte der Philosophie zurückgeblickt hat. Der Begriff einer Geschichte der Philosophie ist so alt, wie der Begriff der Philosophie selbst. Denn die Philosophie selbst ist älter als ihr Begriff; dieser nämlich konnte nur in dem Rückblick auf ein ihm vorangehendes Thatsächliche entstehen. In der Gegenwart aber finden wir, wie diejenigen, die von der Philosophie den positiven und realen Begriff besitzen, sich von denen, die nur einen negativen und formalen besitzen, auch durch die Ansicht unterscheiden, welche sie über die Geschichte der Philosophie hegen. Den letztern ist diese Geschichte nur eine bunte Reihenfolge zufälliger, subjectiver Meinungen, während sie den Ersteren der organische Entstehungs- und Entwicklungsproceß einer allmählig sich begründenden und im Laufe der Zeit fortbildenden Wissenschaft ist.

Ausdrücklich also im Gegensatze gegen jede blos formale oder skeptische Ansicht der Philosophie ist auf den Begriff der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie das hohe Gewicht zu legen, welches wir darauf zu legen uns gedrungen finden. Die formale Philosophie ist die Einkehr des endlichen Subjects, des einzelnen Individuums in sich; seine Isolirung von der Außenwelt und von der Gemeinschaft mit andern Geistern in dem gemeinsamen Besitze eines Objectiven, einer thatsächlichen Erkenntniß. Als solche mag sie sich immerhin unendlich wiederholen, so vielfach wiederholen, als es viele Einzelne giebt, die solchergestalt in sich einzukehren und zum Bewußtsein ihrer selbst in ihrem Gegensatze zur Außenwelt zu gelangen das Bedürfniß fühlen. Aber sie wird durch solche Wiederholung noch nichts

Objectives im eigentlichen Wortsinne, noch nichts Ueberliefertes oder zu Ueberlieferndes. Würde sie es, so hörte sie auf, sie selbst zu sein: jede Fixirung dieser Philosophie zu einem System, zu einem objectiven Complex der Erkenntniß, ist in Wahrheit ihr Tod, sie hat keine andere Geschichte, als die Geschichte ihres stets wiederholten Absterbens. Von der positiven Philosophie ist umgekehrt zu sagen, daß sie noch nicht sie selbst ist, so lange sie auf die angedeutete Weise ein Subjectives, von dem Einzelnen in der Einsamkeit Erzeugtes ist. Für sie bedarf es gerade eben so des Gegensatzes gegen jene Versubjectivirung des Wissens in der Person des Individuums, wie es zur formalen Philosophie des Gegensatzes gegen die Gemeinsamkeit bedarf, welche den Naturzustand, so zu sagen, des Geistes ausmacht. Es bedarf eines thatsächlichen Zusammentreffens vieler Einzelnen, eines Sichfindens derselben in einer gemeinschaftlichen Erkenntniß, dergestalt, daß den Inhalt solcher Erkenntniß der Einzelne nicht von sich selbst, wiefern er allein ist, sondern eben nur in dem Zusammentreffen und durch das Zusammentreffen mit andern Einzelnen hat. So sehen wir das älteste philosophische System, welches diesen Namen verdient, das Pythagorische, nicht als die Erfindung eines Einzelnen auftreten, sondern in der Gestalt eines Vereines denkender Männer, in einem Bunde sich bethätigen. Doch stellte sich, wie es dem Anfange ziemt, jenes Band der Geister äußerlich dar, welches im Fortgange sich zu einem innerlichen gestalten soll. Eben dieses Thatsächliche nun aber in dem Zusammentreffen der Geister ist Geschichte, geschichtliche Begebenheit. Wenn die formale Philosophie auf psychologischem Wege entsteht, so vermag die reale nur auf geschichtlichem zu entstehen.

Wir haben hier einen Satz ausgesprochen, welcher Manche um so mehr befremden wird, je mehr er gerade denjenigen Vorstellungen, die am meisten mit der Miene der Gründlichkeit über die Philosophie ausgesprochen zu werden pflegen, schnurstraks zu widersprechen scheint. Es ist eine Art von Etikette geworden, auch unter Solchen, die übrigens die Möglichkeit einer

Lehre, einer Ueberlieferung der Philosophie, nicht in Abrede stellen, von dieser Wissenschaft namentlich etwa am Beginn eines Lehrvortrags über sie, so zu sprechen, daß vor Allem auf die Forderung eigener Selbstthätigkeit des philosophirenden Subjects, auf die Nothwendigkeit einer Selbsterzeugung des philosophischen Wissens im Geiste jedes Einzelnen, aufmerksam gemacht wird. Die Geschichte dieser Wissenschaft, wenn man ja zugiebt, daß sie eine Geschichte hat, daß sie einer allmähligen Ausbildung durch die vereinigten oder auf einander folgenden Bestrebungen Mehrerer fähig ist, pflegt nach dieser Vorstellungsweise in den Hintergrund gedrängt, es pflegt von ihr nur etwa beiläufig als von einem zufälligen Schicksale der Wissenschaft in der Aeußerlichkeit des menschlichen Thuns und Treibens gesprochen zu werden. Wie vielen Antheil hieran die auch unter uns so verbreitete formale Ansicht der Philosophie haben mag, brauchen wir hier nicht weiter zu untersuchen. Genug, daß wir Grund gefunden haben, unsrerseits den geschichtlichen Gesichtspunct in den Vorgrund zu stellen, und die Voraussetzung, daß eine objective Wissenschaft, ein System der Philosophie möglich ist, welches gelehrt und gelernt werden kann, und einen realen, positiven Inhalt hat, mit der Hinweisung auf eine vorhandene, geschichtliche Ausbildung dieser Wissenschaft zu verknüpfen. Allerdings aber ist, wenn das bisher Gesagte richtig verstanden werden soll, nicht minder auch die Gegenseite dieser geschichtlichen Ansicht zu berücksichtigen. Obgleich nämlich auch in der Philosophie, wie in andern Wissenschaften, Ueberlieferung und geschichtliche Fortbildung stattfindet; obgleich ohne Beides die Philosophie nicht Wissenschaft zu sein vermöchte: so ist doch die Ueberlieferung hier von anderer Art, so folgt die Fortbildung doch einem andern Gesetze, als bei den übrigen Wissenschaften. In diesen letzteren kann wenigstens theilweise, in der Regel zum bei Weitem größeren Theile, das einmal Gefundene als ein sicher erworbener Schatz, als ein unantastbarer, ruhig daliegender Vorrath von Kenntnissen betrachtet werden; als ein Vorrath, der zwar ins Unbestimmte erweitert und vermehrt, aber in seinem

bereits festgegründeten Gehalte durch kein Weiterforschen angegriffen oder gefährdet werden kann. Das einmal Festgestellte bildet dort die Masse und den Stock der Ueberlieferung, die unveränderliche, objective Grundlage der Wissenschaft; der Lernende hat, in Bezug darauf, nur die Aufgabe, das Gegebene dem Gedächtnisse einzuprägen, um davon, sei es zu praktischen Zwecken, oder zur eigenen weiteren Ueberlieferung und gelegentlichen Erweiterung durch etwa neu Hinzuerfundenes Gebrauch zu machen. Zwar pflegt in den meisten wissenschaftlichen Fächern mit dem Feststehenden zugleich auch Problematisches überliefert zu werden; allein, wiefern die Ueberlieferung wirklich in Form der Wissenschaft erfolgt, so bleibt das Problematische von dem Feststehenden genau abgesondert und wird in der Regel nur an Solche überliefert, in denen man Absicht und Beruf zum eigenen Weiterforschen voraussetzt. Anders in der Philosophie. Diese Wissenschaft hat die merkwürdige Eigenthümlichkeit, daß in ihr jedes neu aufgefundene Resultat auf die vorangehenden zurückwirkt, und mehr oder weniger durchgreifend dieselben umgestaltet. Die Philosophie, ausdrücklich, wiefern sie als Wissenschaft, als im Geiste des menschlichen Geschlechts stetig sich entwickelndes und ausbildendes Erkenntnißganzes gefaßt wird, ist und bleibt einer unablässigen organischen Umbildung aller ihrer Theile unterworfen. Auf jeder ihrer einzelnen Entwicklungsstufen tritt sie als ein anderes System, als eine andere Wissenschaft auf, als auf der vorhergehenden; und dennoch ist sie Wissenschaft, objective, geschichtlich begründete Wissenschaft ausdrücklich nur in diesem Processe des sich Umsetzens aus einer ihrer Gestalten in die andere. — Wir brauchen nicht an die Klage über den unaufhörlichen Wechsel der philosophischen Systeme zu erinnern, über die Unsicherheit aller, auch noch so fest geglaubten Resultate dieser Wissenschaft. Wir sagen vielmehr, daß für diese vielbeklagte Erscheinung sich eine Erklärung solcher Art muß finden lassen, die ohne, was nicht geläugnet werden kann, läugnen zu wollen, das Factum in seine richtigen Grenzen zurückweist, und es mit der scheinbar ihm widersprechenden Annahme

einer Erlernbarkeit der Philosophie und eines ächt wissenschaftlichen Characters der philosophischen Ueberlieferung vereinbar zeigt.

Der Wechsel und die Vielheit der philosophischen Systeme ist nicht so zu deuten, wie man sie gemeinhin zu deuten pflegt, wie selbst Solche sie zuweilen deuten, die einen geschichtlichen Zusammenhang derselben, eine gewisse Angemessenheit der jedesmal herrschenden Systeme zu dem Geiste und den Bedürfnissen der Zeit, in welcher sie entstehen und Geltung gewinnen, nicht in Abrede stellen: als werde durch jedes nachfolgende System das ihm vorangehende im eigentlichen Sinne widerlegt oder umgestoßen. Noch weniger sind die Systeme für eine bunt und zufällig durcheinandergehende oder sich durchkreuzende Vielheit subjectiver Ansichten zu nehmen, deren keine mit den vorangehenden Etwas zu schaffen oder ihnen Etwas zu verdanken hat. Kein philosophisches System, welches diesen Namen verdient, und in der Geschichte der Philosophie mitzählt, wäre das, was es ist, ohne die Gesammtheit der vorangehenden. Jedes derselben wurzelt in den vorangehenden, zieht seinen Saft und sein Mark aus den vorangehenden; aber freilich nimmt auch keines die vorangehenden, oder selbst nur eines oder das Andere der vorangehenden, genau in der Gestalt in sich auf, die es zuvor, als für sich selbst seiendes, hatte. Wie dies möglich sei; wie es geschehen könne, daß ein späteres System sich den wissenschaftlichen Gehalt der früheren, aber nicht auch die Gestalt, in welche sie solchen Gehalt hineingebildet haben, aneignet: dies muß freilich demjenigen unbegreiflich scheinen, der zu der Philosophie dieselbe Vorstellung über den Begriff des Gehalts oder der wissenschaftlichen Wahrheit mitbringt, welche in andern Wissenschaften, außer der Philosophie, die geltende und hergebrachte ist. Dort nämlich erscheint die Wahrheit, so zu sagen, als eine extensive Größe, zwar der Vermehrung und Verminderung, aber nicht jener qualitativen Steigerung fähig, welche bei den intensiven Größen an die Stelle der äußerlichen Vermehrung tritt, aber mit dem Quantum jederzeit zugleich die Gestalt und Beschaffenheit des Gegenstandes

verändert. Im Gegensatze hierzu müssen wir darauf antragen, daß man die philosophische Wahrheit, den speculativen Gehalt der philosophischen Systeme, sich vorläufig unter dem Bilde eben einer intensiven Größe, und den Zuwachs, welchen dieser Gehalt durch die geschichtliche Aufeinanderfolge der Systeme erhält, unter dem Bilde einer qualitativen Steigerung vielmehr, als quantitativen Vermehrung dieses Gehaltes, vorstelle. Freilich ist auch dieses Bild noch lange kein adäquater Ausdruck für das wahre Verhältniß der Systeme zu einander. Er ist es sowohl aus andern Gründen, als namentlich auch darum nicht, weil der Begriff der Wahrheit als solcher, wie sie außerhalb aller menschlichen Systeme ist, eben so wenig unter die Kategorie der intensiven, wie unter die der extensiven Größe fällt. Indeß können wir uns bei Anwendung dieses Bildes auf eine ziemlich nahe liegende Analogie berufen. Auch der Begriff des Geistes, des selbstbewußten Vernunftwesens nämlich, ist an sich erhaben über alle Größenschätzung, intensive nicht minder, wie extensive. Dennoch wird in seinem erscheinenden Dasein, in seiner Verknüpfung mit der organischen Natur, der Geist auf gewisse Weise zu einem intensiven Quantum, der Ab- und Zunahme seiner Kräfte und substantiellen Vermögen nicht minder, wie der qualitativen Veränderung und Umgestaltung fähig. Dem entsprechend dürfen wir auch von den philosophischen Systemen sagen, daß, wenn auch die Wahrheit, welcher alle nachstreben und welche jedes auf seine Weise ergriffen und zum Bewußtsein gebracht hat, in allen eine und dieselbe und an und für sich über alle Größenschätzung erhaben ist, doch die Gestaltung dieser Wahrheit eben für das menschliche Bewußtsein eine relative ist. In dieser Relativität ist es, daß sie, gleich dem in dem menschlichen Individuum allmählig sich entfaltenden und in die Wirklichkeit tretenden Geiste, einer successiven Steigerung, die aber nie ohne qualitative Umbildung ist, empfänglich bleibt. Wird näher nach der Art und Weise gefragt, wie diese Umbildung und Steigerung erfolgt: so kann hierauf zur einstweiligen Antwort Folgendes dienen. Die verschiedenen Systeme unterscheiden

sich von einander nicht sowohl durch die Verschiedenheit der Lösung, welche sie für die nämlichen Probleme geben, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Probleme selbst, welche keineswegs in allen auf gleiche Weise gestellt werden. Es ist eine Eigenthümlichkeit der philosophischen Erkenntniß, daß jede Lösung eines gegebenen Problems zu neuen Problemen führt, und daß von diesen neuen Problemen jedes auf seine Weise wiederum, wie die früheren, das Ganze der Erkenntniß umfaßt, jedes also innerhalb des Standpunctes, von dem es aufgeworfen wird, eine neue Gestaltung der philosophischen Wissenschaft nöthig macht. Freilich pflegen in solcher Neugestaltung die Fragen und die Antworten, die Probleme und die Lösungen nicht ausdrücklich gesondert aufzutreten. Daher gewinnt häufig, auch wohl für das eigene Bewußtsein der Erfinder neuer Systeme, das, was Folge nur der Veränderung des Standpunctes, Folge der Ersteigung einer höheren Erkenntnißstufe ist, den Schein eines directen Widerspruchs gegen den Inhalt älterer Systeme. Bei näherer Betrachtung wird man jedoch fast durchgängig gewahr werden, wie der Widerspruch, da wo er wirklich vorhanden ist, und auch nicht etwa, als dialektisches Moment des Fortschritts, seine Lösung in einem noch Höheren erwartet, nur den negativen, aber nicht den positiven Inhalt der vorangehenden Systeme trifft. In diesem Sinne that bereits Leibnitz den Ausspruch, er finde, daß die philosophischen Systeme fast jederzeit Recht in ihren Bejahungen, Unrecht aber in ihren Verneinungen haben.

In Folge dieser Betrachtung nun ist es, daß auch in der nächsten Gegenwart philosophische Arbeiten, so viel Anspruch sie immerhin auf Selbstständigkeit machen mögen, einer Art von geschichtlicher Begründung, das heißt einer bewußten Anknüpfung an die vorhandene Gestalt der Philosophie auf der bereits erreichten Stufe ihrer geschichtlichen Ausbildung, sich nicht entziehen dürfen. Es handelt sich für sie darum, zunächst zwar die Philosophie da, wo sie in ächter geschichtlicher Ueberlieferung vorhanden ist, an sichern Merkmalen zu erkennen, sodann aber das so Erkannte mit derjenigen Geistesfreiheit aufzufassen,

die sie auch hier nicht in die unmittelbar gegebene Gestalt desselben, als in eine zwar feststehende, aber todte, hineinbannen, sondern die Form, das zeitliche Gewand der Wahrheit von der Wahrheit selbst unterscheiden läßt. Die Vorstellung von der Philosophie, die unser Verhalten beim eigenen Philosophiren leitet, die spekulative Grundanschauung, von welcher dieses Philosophiren seinen Ausgang nimmt, soll nicht ohne Hinblick auf die geschichtlich vorhandene Philosophie im subjectiven, willkührlichen Denken, als gelte es, durch solches Denken die Philosophie erst neu zu beginnen, gefaßt und gebildet sein. Sie soll dies nicht sein wollen, aber sie soll eben so wenig auch nur von dem Gegebenen abgezogen, nur ein Autoritätsglaube an die Resultate eines keck auftretenden Systemes der Gegenwart oder der geschichtlichen Vergangenheit sein. Es liegt in der Natur der philosophischen Wahrheit, nur im geschichtlichen Zusammenwirken der Geister für die Erkenntniß gewonnen, nur in geschichtlicher Ueberlieferung ausgebildet und erweitert werden zu können. Aber es liegt nicht minder in der Natur dieser Ueberlieferung, nicht blos Ueberlieferung, sondern eben so sehr perennirende Umgestaltung der philosophischen Erkenntniß zu sein. Hieraus folgt in Bezug auf die geschichtliche Ueberlieferung zwar, der wir uns anzuschließen haben, daß die Beglaubigung derselben in der Stetigkeit zu suchen ist, mit welcher sich dieselbe, obgleich ihre besondere Gestalt unaufhörlich wechselnd, durch die Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch, seit der menschliche Geist philosophisch zu denken begann, fortpflanzte und in jeder ihrer neueren Gestalten die ältern hindurchscheinen läßt. Für uns selbst aber und für unser Verhalten, dem geschichtlich Ueberlieferten gegenüber, folgt, daß auch wir uns als ein Glied in der Kette jener Ueberlieferung, wie sie sich aus der Vergangenheit in die Zukunft fortzieht, anzusehen, und demnach bei der Aneignung des Ueberlieferten unsrerseits dahin zu trachten haben, das Aufgenommene selbstdenkend zu verarbeiten und weiter zu bilden.

Ob es nun eine objective Wissenschaft der Philosophie,

der Art, bei welcher die im Vorstehenden von uns bezeichneten Merkmale zutreffen, eine auf stetigem Zusammenhang der geschichtlichen Entwickelung beruhende wirklich giebt: darüber kann, sollte man meinen, falls es eine solche giebt, überhaupt kein Zweifel sein. Es scheint nämlich, als ob dieselbe sich dann nothwendig durch sich selbst als das, was sie ist, auch nach Außen ankündigen, als ob für ihr Dasein die Geschichte das lauteste und unwidersprechlichste Zeugniß ablegen müsse. Dennoch begegnen wir im gemeinen Leben und begegnen häufig genug, einem Zweifel an der Realität dieser Wissenschaft, ohne daß solcher Zweifel uns in unserm Glauben an dieselbe irre zu machen hätte. Er ist nämlich verschuldet theils durch das unvermeidliche Einhergehen jener formalen Philosophie, die, obgleich in der Geschichte sich unablässig wiederholend und neu erzeugend, dennoch für sich selbst keine Geschichte, kein objectives, geschichtliches Dasein hat, neben der realen; theils durch die eben gedachte Nothwendigkeit einer unablässigen Regeneration auch der realen Philosophie, durch welche die Stetigkeit derselben im Laufe der Geschichte dem ungeweihten Blicke unaufhörlich unterbrochen erscheint. Dennoch dürfen wir getrost behaupten, daß unser Zeitalter, und daß in unserm Zeitalter vorzugsweise die Nation, der wir angehören, in dem Besitze einer Philosophie ist, die sich mit Recht nicht für die Erfindung der Zeit, oder eines Einzelnen in der Zeit, sondern für das Ergebniß der philosophischen Arbeit der Jahrhunderte geben darf. Es ist diese Philosophie so sehr ein Thatsächliches, jedem Einzelnen, der sich in Mitten der Bildungselemente unsers Zeitalters befindet, Zugängliches, daß, wer nach philosophischer Einsicht begehrt, nur frisch zuzugreifen hat, nur davor sich vorzusehen, daß er nicht von dem bösen Geiste der Abstraction sich in die dürre Heide hinausführen lasse, während rings um ihm die schönste grüne Weide ist. Freilich ist auch die Philosophie unserer Zeit nicht minder, wie die Philosophie aller Zeiten es war, ein Schauplatz des Kampfes der Ideen und Meinungen. Von unserer Seite ist es keineswegs darauf abgesehen,

in diesem Streite dergestalt Parthei zu nehmen, daß wir etwa nur Eine, in Gestalt eines bereits fertigen oder abgeschlossenen Systemes auftretende Ansicht für die unbedingt berechtigte, für die alleinige Inhaberin des Ergebnisses der bisherigen geschichtlichen Entwickelung der Philosophie erklären, die übrigen aber als schlechthin untheilhaftig der objectiven philosophischen Wahrheit von der weitern Berücksichtigung, welche das geschichtlich Berechtigte verlangt, ein für allemal ausschließen sollten. Aber dieser Kampf selbst, insofern er nämlich von wirklich wissenschaftlichen Kämpfern geführt wird, von Solchen, die, auf der Höhe der Bildung des Zeitalters stehen, hat zu seinem Object ein solches, welches auf einer Allen gemeinschaftlichen, bewußt oder unbewußt von Allen anerkannten Grundlage ruht; auf der Grundlage, welche die Jahrhunderte gelegt haben. Wenn es nicht selten das Ansehen hat, als ob die Kämpfer über Nichts einig seien, und selbst die ersten Grundlagen, Anfänge und Anfangspuncte des Philosophirens in Frage stellen und sich gegenseitig bestreiten: so rührt dies daher, daß es, wie vorhin bemerkt, in der Philosophie nichts äußerlich, für den abstracten Begriff oder für die sinnliche Vorstellung Feststehendes giebt, sondern daß mit dem Fortschritte der Erkenntniß auch das Feststehende seine Gestalt oder sein wissenschaftliches Gewand zu wechseln pflegt. Die Kämpfer sind in der That einig in Bezug auf den Inhalt eines reichen Erkenntnißgebietes, dessen Besitz sie eben zu Philosophen, und zu Philosophen unsers Zeitalters macht, und von den Philosophen der Vorzeit, sowie von denen, die überhaupt nicht Philosophen sind, unterscheidet. Aber ihre Einigkeit ist für Solche, die von Außen dem Kampfe zuschauen, nicht sichtbar, darum nicht, weil sie von unterschiedenen Standpuncten aus das gemeinschaftliche Gebiet beherrschen, und deshalb die Begriffe, in welche sie den Inhalt desselben fassen, die Worte, mit denen sie ihn bezeichnen, nicht die einen und selben, sondern für Jeden verschiedene sind.

In der philosophischen Speculation der gegenwärtigen Zeit

ist es Ein Name, an welchen sich für alle Kundigen die Unterscheidung derjenigen Philosophie, welche als das fortgeschrittene wissenschaftliche Erzeugniß der Jahrhunderte betrachtet werden kann, von jener blos formellen Philosophie knüpft, welche nur der Gegenwart, aber nicht auch der Vergangenheit und der Zukunft angehört: der Name Schelling. Die älteren philosophischen Ideen und Lehren dieses Denkers, dessen erstes Auftreten genau in die Grenzscheide des vorigen und des gegenwärtigen Jahrhunderts fällt, haben längst aufgehört, als ein System, welches sich noch gegenwärtig als herrschendes behaupten wollte, Gegenstand des philosophischen Partheienkampfes zu sein. Sie haben keine Anhänger, — nicht einmal ihr eigener Urheber ist solches noch, — die in ihnen den Inbegriff der wahren philosophischen Wissenschaft, oder auch nur die unmittelbar gültigen Principien solcher Wissenschaft zu erblicken meinten. Wohl aber haben diese Ideen seitdem, wenn auch meist, wie eben die Natur der geschichtlichen Fortbildung es mit sich bringt, in umgewandelter Gestalt, Eingang gefunden in die Gesammtheit derjenigen philosophischen Bestrebungen, welche zugleich die ältere Philosophie anerkennen und auf ihrem Werke fortbauen. Der Name Schellings ist in diesem Sinne, obgleich er selbst noch lebt und der thätigen Theilnahme an den philosophischen Entwicklungskämpfen der Gegenwart keineswegs entsagt hat, bereits zu einem geschichtlichen geworden; er bietet, als der jüngste unter den im eigentlichen Sinne geschichtlichen, einen Vereinigungspunct für das, was in der Gegenwart sich getrennt hat. An dem Verhältnisse zu jenen frühern Leistungen Schellings, an der Anerkennung derselben als eines wahrhaften, nicht mehr aufzugebenden Fortschritts der philosophischen Einsicht, als eines nothwendigen Durchgangspunctes zu demjenigen, was, je nach dem eigenthümlichen Standpuncte eines Jeden, die Philosophie gegenwärtig ist oder sein soll, erkennen sich einander die, welche auf dem allgemeinen philosophischen Standpuncte der Gegenwart stehen. Eben diese aber und neben ihnen keine Andern sind es, bei denen wir die

Einsicht antreffen, daß die Philosophie überhaupt nicht von heute und gestern her, sondern von dem Menschengeiste im Laufe der Jahrhunderte erzeugt und allmählich zu ihrer gegenwärtigen Gestalt und Entwicklungsstufe herangebildet ist. — Auch von den Gegnern des realen und geschichtlichen Philosophirens hört man die Philosophie überhaupt nicht selten mit dem Namen des Identitätssystemes bezeichnen; bekanntlich ein Wort, welches zur Bezeichnung jener älteren philosophischen Arbeiten Schellings ausgeprägt worden ist. Wir bekennen uns zu diesem Ausspruche, jedoch in einem wesentlich modificirten Sinne. Das Identitätssystem in jener seiner bereits geschichtlich gewordenen Gestalt war das Endergebniß, das letzte Ziel aller philosophischen Bestrebungen der vergangenen Jahrhunderte; es wird auf gleiche Weise der Anfangspunct, die ächte wissenschaftliche Grundlage für jede wahrhafte Philosophie des gegenwärtigen und aller kommenden Jahrhunderte sein. Indem die Philosophie auch über den Standpunct des Identitätssystemes fortschreitet, indem sie jenseits dieses Punctes abermals sich theilt und nach verschiedenen Richtungen auseinandergeht, hört sie zwar auf, selbst noch diesen Namen zu führen. Allein der Durchgang durch jenen Standpunct, die Aufnahme und Verarbeitung der Erkenntnißmomente, welche das System der absoluten Identität vor aller älteren Philosophie voraus hat, hat ihr unvertilgbar das Gepräge aufgedrückt, durch welches fortan der Character zeitgemäßer, philosophischer Wissenschaftlichkeit bezeichnet wird.

Zu einem Vereinigungspuncte der Art, wie der hier bezeichnete, ist die Stellung eines philosophischen Unternehmens, welches sich von der geraden Linie des Fortschritts der geschichtlichen Entwickelung in der Gegenwart nicht entfernen will, eine klare und unzweifelhafte, und bedarf keiner Erläuterung. Dagegen fragt sich jetzt weiter, in welches Verhältniß ein solches Unternehmen treten wird, nicht sowohl zu der Vielheit und Mannichfaltigkeit der philosophischen Leistungen, die sich im Laufe der Zeit aus jener Einheit entwickeln, als vielmehr zu

dem Gegensatze, worin sich auch jetzt wieder der lebendige Fortschritt bethätigt, zu dem Kampfe und Widerspruche, in welchem die besondern, aus der gemeinschaftlichen Grundlage hervorgetretenen Richtungen sich einander gegenseitig den Besitz der höchsten, der für unsere Zeit und für das ihr gegönnte Maaß der Einsicht vollständigen, philosophischen Wahrheit streitig machen. Hier nämlich ist für den selbstständig Philosophirenden eine zweifache Stellung möglich. Entweder er schließt sich ohne Rückhalt dem einen der streitenden Systeme an: er nimmt Parthei, nicht sowohl, um die vorhandene Gestalt des Systemes zu vertreten, als vielmehr nur im Glauben an die Richtigkeit seines Princips, aber mit dem Vorbehalte, das Princip in der Ausführung zu steigern oder zu vervollkommnen. Oder aber er versucht ausdrücklich eine Vermittlung der divergirenden Richtungen; er nimmt für und gegen die streitenden Systeme zugleich Parthei, in dem Bewußtsein, wie der wahrhafte Fortschritt eben so sehr die Vereinigung des bisher Getrennten, wie, auf jeder einzelnen Stufe, die Trennung des bisher Vereinigten mit sich bringt. — Eben darum aber nun, weil der wahre Fortschritt Beides fordert, wird auch, was wir hier als ein Entweder-Oder aussprachen, in der Wirklichkeit nicht immer so geschieden sein, wird vielmehr jedes wirklich fortschreitende und von der Stelle kommende philosophische Streben auf gewisse Weise beide Wege zugleich einschlagen. Es wird, bewußt oder unbewußt, von einem Grundgedanken, von einem Probleme ausgehen, welches ihm, sei es direct oder indirect, in einer vorhandenen philosophischen Lehre, in einem bestimmten Systeme der Gegenwart oder der nächsten philosophischen Vergangenheit *) gegeben ist. So nämlich bringt es die

*) Nächste Vergangenheit nenne ich, welche die nächste im geistigen Sinne ist, gesetzt auch, daß sie chronologisch durch lange Zeiträume von der Gegenwart abgetrennt wäre. Denn keineswegs an chronologische Stetigkeit ist nothwendigerweise der wahre, geistige Fortschritt der Philosophie, und auf ähnliche



Stetigkeit des geistigen Entwicklungsprocesses mit sich, welche darin besteht, daß jeder Gedanke von wissenschaftlichem Gehalt durch andere, ihm vorangehende Gedanken erzeugt wird, bis zu jenem ersten Gedanken hinauf, von welchem das Dasein der Wissenschaft selbst anhebt. Kommt es auf dem Wege von diesem Ausgangspuncte zu einem wirklichen Fortschritte, so wird ein solches Streben von selbst, auch ohne dies anfangs beabsichtigt zu haben, sich den eigenthümlichen Gehalt auch derjenigen Richtung aneignen, die von vorn herein als die entgegengesetzte erschien. Denn vorausgesetzt, daß dieser entgegengesetzten Richtung auch in dem, was sie Eigenthümliches hat, Wahrheit und ächte Bedeutung zukommt: so könnte ein beharrliches Ablehnen dieser Wahrheit nicht als ein Fortschritt, sondern nur als eine Verfestigung in der Einseitigkeit des Gegensatzes gelten. Das Hervortreten dieses Gegensatzes mag ursprünglich zwar durch die entsprechende Einseitigkeit des andern Theils veranlaßt und gerechtfertigt sein, als ein auch seinerseits einseitiges aber muß das Verharren im Gegensatze verschwinden, insofern von einem Fortschritt in der Erkenntniß der Wahrheit die Rede sein soll.

Der Ruhm, das „neueste System" oder die „gegenwärtige Philosophie" zu sein, ist bekanntlich bereits seit einiger Zeit von dem „Identitätssystem" auf ein später hervorgetretenes speculatives System übergegangen. Das Auftreten dieses Systems war nicht im Gegensatze, im ausdrücklichen Widerspruche zu jenem seinem Vorgänger erfolgt, sondern es gab sich dasselbe vielmehr nur für den Erweis und für die wissenschaftliche Aus-

Weise auch anderer Geistesthätigkeiten gebunden. So z. B. gab es lange Zeit nach Platon und Aristoteles Philosophen, welche in ihrem Philosophiren zunächst durch Gedanken des einen oder des andern dieser beiden Denker angeregt wurden und von ihnen den Ausgang nahmen, da in der Zwischenzeit die Philosophie in der That keinen wahren Fortschritt über sie hinaus gemacht hatte.

führung des nämlichen Princips, welches, noch unerwiesen und unausgeführt, noch wie in seinem Keime verschlossen, bereits durch das Identitätssystem aufgestellt war. Wenn an dieses ihr Verhältniß zu dem nächstvorhergehenden Systeme die Hegelsche Philosophie für sich selbst den Anspruch knüpft, die Vollendung und der Abschluß alles philosophischen Strebens, die Wissenschaft der Philosophie selbst in ihrer wahrhaften Gestalt zu sein, so wie dieselbe Jahrhunderte, Jahrtausende lang gesucht, aber jetzt erst gefunden sei: so stellt sie sich nach einer Seite zu der Vergangenheit allerdings in das Verhältniß, welches wir als das characteristische für alle reale und objective Philosophie bezeichnet haben, in das Verhältniß einer geschichtlichen Selbstbegründung. Die Geschichte der Philosophie wird von ihr als wesentliches Moment in die Wissenschaft der Philosophie selbst aufgenommen, sie wird als eine Reihe von Gestaltungen vorgestellt, die, jede einzelne in einem einfachen Gedanken, in einem Principe wurzelnd, welches seinerseits das organische Erzeugniß der ihm vorangehenden ist, zuletzt alle in dem Princip des Identitätssystemes als dem tiefsten und umfassendsten sich zusammenfinden. Dagegen wird über dieses Princip hinaus von dem genannten System kein weiterer Fortschritt mehr als möglich anerkannt; die wissenschaftliche Ausführung dieses Princips, — dies aber ist eben das System Hegels selbst, — gilt für das Letzte, wozu es die Philosophie überhaupt bringen kann, für die Philosophie selbst in ihrer vollendeten Gestalt. — So diese neue, aus dem Systeme der absoluten Identität hervorgegangene Gestaltung der Philosophie, welcher bereits die Stimme des Zeitalters zwar nicht diejenige Geltung, auf welche sie selbst Anspruch macht, wohl aber eine entschiedene und bleibende Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie im Allgemeinen zugestanden hat. — Ihr gegenüber finden wir eine nicht geringe Anzahl philosophischer Bestrebungen, welche, mit dem eben gedachten System auf einer gemeinschaftlichen idealen Grundlage, nämlich dem Principe des Identitätssystemes, ruhend, von ihm unabhängig geblieben sind. So verschieden

und nach verschiedenen Richtungen auseinandergehend diese Bestrebungen unter sich selbst sein mögen, so können wir sie doch sämmtlich als solche bezeichnen, die zu dem Hegelschen Systeme einen gemeinschaftlichen Gegensatz bilden. Was uns hiezu veranlaßt, das ist hier, wo von dem wissenschaftlichen Inhalte dieser Arbeiten nicht ausdrücklich die Rede sein kann, zunächst eine äußerliche, formelle Betrachtung. Es ist nämlich noch keine derselben bis jetzt zu dem Rufe eines philosophischen Systemes im eigentlichen Wortsinne, einer fertigen, in sich abgeschlossenen Lehre gelangt, einer solchen, welche für sich allein eine Schule zu bilden, einen Kreis von Anhängern um sich zu sammeln vermöchte. Aber indem sie sämmtlich einerseits in der, gleichviel ob ausdrücklichen oder stillschweigenden Anerkennung eines Grundprincips zusammentreffen, andrerseits dem vorhandenen Systeme, welches sich für die wissenschaftliche Ausführung dieses Grundprincipes giebt, solche Anerkennung versagen, so gestalten sie sich innerhalb der durch jenes Princip umschriebenen Sphäre, so zu sagen, zu einer Parthei der Bewegung. Das bloße Vorhandensein einer solchen Parthei läßt aber den gegenwärtigen Zustand der Philosophie, auch wenn man die Gültigkeit seiner geschichtlichen Basis im Allgemeinen nicht in Abrede stellt, als einen in sich noch nicht vollendeten, noch nicht abgeschlossenen erscheinen. Hiezu kommt, daß die meisten dieser Bestrebungen dem Hegelschen Systeme gegenüber nicht blos in dem allgemeinen Vorwurf des wissenschaftlichen Ungenügens, welchen sie gegen dieses erheben, zusammentreffen, sondern näher darin, daß sie in den geschichtlich festgestellten Grundideen, die ihnen mit jenem System gemeinschaftlich sind, noch ein Anderes und Mehreres enthalten finden, als dort wissenschaftlich ausgeführt ist. Natürlich wird auch ihre Arbeit mehr oder weniger ausdrücklich dahin gehen, dieses Mehrere, diese dort noch nicht gehobenen Schätze an den Tag des Bewußtseins zu bringen, und so viel an ihnen ist, wissenschaftlich zu verarbeiten. In diesem Sinne ist als Mittelpunct dieser Bestrebungen das eigene, umgestaltete System des Urhebers jener philosophischen Principien ange-

kündigt worden, von denen wir den Beginn dieser neuesten Periode der philosophischen Speculation datirt haben. Schelling selbst, der noch Lebende, noch in seiner speculativen Arbeit Fortschreitende, tritt an die Spitze der Opposition gegen Hegel und verkündigt einen abermaligen Umschwung der Philosophie, der seine frühere Lehre in anderm Geiste und nach anderer Richtung hin, als die Hegelsche es thut, fortbilden und neu gestalten soll.

Der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes hat in einer Reihe früherer philosophischer Arbeiten die Ueberzeugung an den Tag gelegt, daß von den zwei hier bezeichneten Richtungen der neuesten Philosophie keine als die ausschließlich wahre und richtige zu gelten hat. Wenn man die Geschichte der Philosophie, wie jeden andern organischen Entwicklungsproceß, als eine fortdauernd wechselnde Systole und Diastole betrachten kann: so ist gegenwärtig in derselben ein Moment der Diastole eingetreten, und der wahrhafte Fortschritt mithin nicht zunächst, wie nach dem ersten Hervortreten des Identitätssystems allerdings, in einer noch weiteren Scheidung des früher Vereinigten, sondern in einer Vereinigung des Getrennten zu suchen. Daß dem so ist, dies kann hier nicht ausführlicher bewiesen werden; Ref. erlaubt sich, was diesen Beweis anlangt, auf seine kritischen Arbeiten im Gebiete der philosophischen Literatur, und auf die seinen systematischen Bearbeitungen einzelner Theile der Philosophie, namentlich der Metaphysik und der Aesthetik, einverwobenen kritischen Bemerkungen zu verweisen. Ist ihm aber so, so ergiebt sich für ein wissenschaftliches Unternehmen, welches etwa mit deutlichem Bewüßtsein der vorhandenen Sachlage die jetzt geforderte Systole in der philosophischen Speculation vollziehen oder wenigstens ihr vorarbeiten wollte, die nähere Stellung, welche es zu jenen gleichzeitigen Gestaltungen zu nehmen hätte, aus der so eben von uns gegebenen Darlegung dieser Sachlage. Als ein in sich abgeschlossenes System, was die ihm gegenüberstehenden philosophischen Gestaltungen nicht sind, nimmt das Hegelsche die thatsächliche Anerkennung für sich in Anspruch, daß an seine Principien

und Grundideen, und zwar nicht blos an diejenigen, welche mit seinen Vorgängern, namentlich dem Identitätssysteme, ihm gemeinschaftlich sind, sondern ausdrücklich an die ihm eigenthümlichen, die weitere wissenschaftliche Gedankenentwicklung in derselben Weise angeknüpft werde, wie wir vorhin sagten, daß jede neue Entwicklungsstufe der wissenschaftlichen Philosophie an die Resultate der nächstvorangehenden anzuknüpfen hat. Durch solche Anknüpfung wird, dafern nämlich das genannte System wirklich das ist, was es von uns, und nicht von uns allein, zu sein vorausgesetzt wird, — ein nicht zu umgehender Durchgangspunct für die wissenschaftliche Philosophie überhaupt, — das Aechte und Wahre, was die außerhegelsche Philosophie theils schon gebracht, theils künftig zu bringen versprochen hat, mit nichten, weder, insofern es bereits vorhanden ist, ausgeschlossen, noch, insofern es noch kommen soll, zum Voraus abgelehnt. Die Tendenz geht vielmehr dahin, auf dem Wege einer stetigen Entwicklung und Fortbildung der Principien des neuesten Systems zu dem nämlichen Ziele zu gelangen, zu welchem Andere nur bei gänzlicher Verwerfung jener Principien gelangen zu können meinen. Wenn auch die Berechtigung dieser Tendenz sich vollständig nur durch den wissenschaftlichen Gesammterfolg derselben zu bewähren vermag, so können wir doch zu ihrer vorläufigen Empfehlung darauf aufmerksam machen, wie auch die Gegner des Hegelschen Systems solche Berechtigung durch die Rücksicht anerkennen, welche sie dem von ihnen bekämpften Systeme immer mehr und mehr zu Theil werden lassen. Es blickt in dieser Berücksichtigung gar nicht selten die Ahnung hindurch, wie auch ihrerseits diese Richtung, mit wissenschaftlichem Ernste verfolgt, sich früher oder später in dem Falle finden wird, das jetzt von ihr Verschmähte in sich aufzunehmen und sich dadurch zu ergänzen.

Andeutungen über den Ursprung der Religion im Bewußtsein und in der Weltgeschichte.

(Fragment aus einem ungedruckten Werke.)

Vom

Herausgeber.

Wir lassen dies Bruchstück der vorhergehenden spekulativ-theologischen Abhandlung folgen, weil es den Standpunkt derselben nach einer wesentlichen Seite zu ergänzen geeignet ist. In dieser haben wir gezeigt, wie der Begriff des persönlichen Gottes nothwendig sich vermittle aus der Weltthatsache, wie er hiermit der freien, selbstständigen Erkenntniß zum Eigenthum werde. Dadurch könnte die falsche Meinung entstehen, welcher ausdrücklich zu widersprechen in jenem wissenschaftlichen Zusammenhange keine Veranlassung gegeben war, als wenn wir überhaupt die Ursprünglichkeit der Idee Gottes nicht anerkennten oder geflissentlich bei Seite setzten, weil wir einen wissenschaftlich zu führenden Beweis derselben für möglich, wie für nothwendig erachten.

Hier ist es jedoch die noch nicht genug erkannte Wahrheit der Sache, daß beide Enden, die Ursprünglichkeit und die beweisende Vermittlung zu einander gehören, und diese nur durch jene zu Stande kommt: jede ächte und tiefschöpfende Vermittlung einer Wahrheit kann sich nur auf ihre Ursprünglichkeit stützen; nur, was da i st, subjektiv und objektiv zugleich, kann und soll der freie Gedanke begründen. Wäre die Idee Gottes nichts Ursprüngliches, Apriorisches, so wäre auch kein Beweis für sie möglich. Freilich ist dies ein Zirkel, aber ein nothwendiger, aus dem alles geistige Leben hervorgeht, damit es Leben

sei, und seine Ursprünglichkeit zu ihrem selbstbewußten Besitze gelange.

Hier ist aber sogleich die Verwechselung des Unmittelbaren mit dem Ursprünglichen zu rügen, welche sich unter den neuern Philosophen, besonders bei Jacobi, allerdings dem Wiederentdecker der Lehre von der Ursprünglichkeit der göttlichen Idee, und von ihm aus bei so vielen Andern von verwandter Denkart nachweisen läßt. Aus der damit herrschend gewordenen Vorstellung, daß, was der Mensch ursprünglich (potentiell) ist, er auch unmittelbar sein müsse, — da doch das Gegentheil stattfindet, — ist die Theorie von der Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins entstanden, die wir, wie unklar und in Selbsttäuschung befangen sie uns auch erscheinen muß, dennoch für die herrschende ansehen dürfen. Was ist hergebrachter in philosophischer, theologischer und allgemeiner Bildung, als die Annahme, daß der „vernünftige" Mensch, d. h. da man Vernunft gleichfalls zu den unmittelbaren Prädikaten des Menschen rechnet, der Mensch in seiner Unmittelbarkeit und Gegebenheit, vollkommen im Stande sei, sich aus sich selbst, ohne objektive Anregung, von dem Dasein eines persönlichen Welturhebers, einer Vorsehung und Weltregierung nach sittlichen Zwecken, zu überzeugen, daß es auch historisch sich nicht anders mit der Entstehung dieses „Glaubens" begeben habe? Freilich sei er das Werk einzelner religiös und sittlich begabter Individuen, d. h. solcher, in denen jene Vernunftunmittelbarkeit, die Jeder besitze, nur mit besonderer Stärke und Energie des Bewußtseins hervorgetreten sei. Und es wird vorerst Unwillen erregen von mehr als Einer Seite, ja man wird das Palladium und edelste Vorrecht der Menschheit verletzt glauben, wenn wir jenes zu einem fast stillschweigenden Einverständniß gebrachte Axiom kurzweg für ein ganz unausreichendes, die wesentlichsten Unterscheidungen überspringendes Mißverständniß erklären, und erachten, daß die Frage auch nur nach dem historischen Ursprunge eines solchen „Glaubens" keinesweges so leicht und behende zu lösen sei.

Daß wir historisch bei dieser Nachweisung an Jacobi und seine

nächsten Nachfolger anknüpfen, liegt in dem Umstande, daß von ihm diese Unmittelbarkeit mit dem stärksten Gewichte, und in der polemischen Wendung gegen gleichzeitige Philosophieen, welche er ihr gab, auch am Berechtigtsten ausgesprochen worden ist; sowohl in seiner frühern Periode gegen diejenigen, welche, wie Mendelssohn, jene Anerkenntniß zum ausschließlichen Resultate der philosophischen Demonstration zu machen versuchten, als gegen die spätere Epoche der spekulativen Philosophie, welche, nur in strengerer Weise, selbst die Ursprünglichkeit jener Idee anerkannte (so bei Fichte, so in Schellings intellektueller Anschauung), aber nicht jede Bestimmung darin aufnahm oder wiederfand, welche Jacobi für seine theistischen Interessen nicht entbehren wollte.

Aber, um von der Vergangenheit auf die nächste Gegenwart überzugehen, — auch Hegels Ausführung des Begriffes der Religion in der Einleitung seiner „Vorlesungen über Religionsphilosophie" berührt diese Frage in keiner Weise, indem sie bloß bei den allgemeinsten Bestimmungen des Bewußtseins von Gott, und Gottes selber, stehen bleibt. Dieser ist dabei immer nur das Allgemeine, Ewige, oder der allgemeine Geist; jenes nur das Bewußtsein des Endlichen, das in das Allgemeine sich nothwendig zurücknehmen, dies in sich gegenwärtig wissen muß. Weder die subjektiven Entwicklungsmomente jenes Bewußtseins, und wie weit dasselbe für sich selber reichen könne, noch der historische Ursprung und Fortgang der Religionen, was dieser hinzubringt zu jenem subjektiven Momente, und wie er es vollendet, ist scharf unterschieden, und doch zur endlichen Vereinigung gebracht. Hegel hat dort nur nach den Prämissen seiner Philosophie, und unter der Voraussetzung, in ihrem Principe das religiöse Bewußtsein überhaupt schon erschöpft zu haben, einen Allgemeinbegriff der Religion zu erzeugen versucht, wie er seiner Auffassung der besondern Religionen, als den Artunterschieden, wie ein gemeinschaftliches genus zu Grunde gelegt werden konnte. Hiermit mußte auch für ihn, wie für Jacobi, nur in anderer Weise, der scharf-

bestimmte Unterschied zwischen der subjektiven Unmittelbarkeit jenes Bewußtseins, — der „natürlichen" Religion, — und den geoffenbarten, ein göttlich Objektives voraussetzenden Religionen völlig im Dunkel bleiben. Mit Fug ist daher der Standpunkt beider Philosophieen, wie wenig sie sonst mit einander gemein haben mögen, doch nur als der rationalistische zu bezeichnen.

Uebrigens kann diese Frage auch hier nur summarisch, nach den dabei zu unterscheidenden Hauptgesichtspunkten behandelt werden. Denn mit Recht ist zu behaupten, daß die vollständige Nachweisung, wie Gott dem menschlichen Bewußtsein wirklich und gewiß werde im subjektiven Innern, in der Natur und in der Weltgeschichte, dem wesentlichen Inhalte der Philosophie gleichzuachten sei, und das eigentliche Interesse derselben ausmache von ihrem ersten erkenntnißtheoretischen Theile an, bis zu ihrer Schlußwissenschaft, dem spekulativen Begreifen der Geschichte. — Am Unmittelbarsten versetzen wir uns hier in den Mittelpunkt der Sache, wenn wir den Hauptgedanken zum Ausgange nehmen, auf den Jacobi und die zahlreiche Schule derer sich beruft, welche die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins lehren: es ist die Ursprünglichkeit des Uebersinnlichen im Geiste, der Ideen des Guten, Wahren und Schönen.

Diese Hauptinstanz Jacobi's für seinen Theismus, das eigentlich Positive seiner Philosophie, wie er sie in allen seinen Werken, am Vielseitigsten vielleicht in seinem Woldemar, und von den Eingebungen polemischer Begeisterung unterstützt, am Nachdrücklichsten in seinem „Schreiben an Fichte" und in der Schrift „über die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung" dargestellt hat, läßt sich kürzlich folgender Maßen aussprechen:

Es giebt in uns, erhaben über die Natur und jede ihrer Erregungen, eine Stimme und Macht der Tugend, des Wahren und Schönen, nach einem absoluten, ursprünglich in uns selbst liegenden Maaßstabe. Wie diese in uns nicht aus unserer Natur und Sinnlichkeit zu stammen vermag, und doch ebenso wenig unsere Erfindung ist, noch auch ein äußerlich Angelerntes

oder Ueberliefertes zu sein vermöchte: so setzt diese Grundthatsache auch im Ewigen und Uranfänglichen, aus dem wir sind, — (diese Idee wird daher als eine anderweitig ursprüngliche schon vorausgesetzt) — in Gott, die gleiche Macht des Urguten, Urwahren und Urschönen, als sein Wesen voraus; und nur durch diesen können uns jene höchsten Güter verliehen sein. Daher müssen wir, so gewiß an die eigene Tugend und Freiheit, als das Höchste in uns, ebenso gewiß an einen Gott über der Natur und jeder blinden Nothwendigkeit glauben. Jener Glaube setzt diesen oder schließt ihn in sich: wir können, als solche, die wir sind, nicht das Geschöpf der bloßen Natur sein. — Es ist bekannt, wie mannichfach Andere, die verwandten Lehren der Kantischen Philosophie darnach umgestaltend und erweiternd, diese Sätze gewendet und angewendet haben.

Bei Jacobi fügt sich sogleich noch die an sich richtige, besonders gegen Schelling gewendete Betrachtung hinzu, die nun völlig spekulativen, ja metaphysischen Charakter erhält (Werke, II. S. 90. ff., 114. f., 118. 119.): daß, indem überhaupt (am Menschen) das Uebersinnliche, Vernunft, Freiheit, sich verwirklicht zeigt, die Annahme widersinnig wäre, das Urwesen in allmählicher Entwicklung aus der eigenen blindwirkenden Natur sich dazu hinaufpotenziren zu lassen: bewußtlose Vernunft, in Nothwendigkeit eingeschlossene Freiheit am Anfange, im absoluten Principe, sei vielmehr ein Widerspruch. Wir haben oben gezeigt (zur spek. Theologie §. 48—54.) wie berechtigt dieser Einwurf war.

Dies wäre positiv wie polemisch der Kern und die Grundprämisse von Jacobi's Glaubenslehre.

Aber hierin gewahren wir weder ein Unmittelbares, noch ein Ursprüngliches des „Glaubens." Kein Unmittelbares; denn es ist eine Reflexion von ganz philosophischem Gepräge und höchst vermittelter Argumentationsweise, deren einzelne Glieder freilich unentfaltet geblieben sind, weil Jacobi nach seiner Eigenthümlichkeit mehr in lemmatischer oder rhetorischer Unmittelbarkeit redete, als zu einer logischen oder philo-

sophischen Entwicklung sich bequemte. Es ist ein unentwickelter, in seiner Vermittlung erdrückter Schluß, schon voraussetzend die Idee eines absoluten Urgrundes, und gestützt auf die tiefe (doch nur durch philosophische Bildung zu erwerbende) Erwägung des specifischen Unterschiedes zwischen der Freiheit und der Naturwirkung: zwischen dem bewußten Zwecksetzen nach rein geistigen Ideen, und einer Folge von hinter einander nothwendig sich abwickelnden Naturveränderungen; und zurückgefolgert wird dann von der Beschaffenheit der Welt, bestimmter des menschlichen Geistes, auf das Wesen ihres Urgrundes. Es sind Bruchstücke oder unausgeführte Ansätze eines philosophischen, näher metaphysischen Denkens: sie bleiben daher auch ebenso subjektiv vielgestaltig, als unpopulär, fremd dem unmittelbaren Bewußtsein.

Denn das wahrhaft Ursprüngliche ist dabei gerade übersehen worden: offenbar nämlich enthält dieser „Glaube" ein doppeltes Element in sich. Indem Jacobi behauptet: Gott ist nicht Natur oder Naturnothwendigkeit, sondern ein nach Vernunftzwecken frei schaffendes Wesen, setzt er dabei das Erste, das Subjekt „Gott," schon voraus; und seine Inhaltsbestimmung, seine Prädikate, sind es allein, um welche es sich handelt, als das Zweite. Würde nun Einer sogleich das Erste, das Dasein eines Solchen, von dem überhaupt jene entgegengesetzten, theils naturalistischen, theils theistischen, Prädikate gelten könnten, deren eines Jacobi längnet, das andere behauptet, ganz in Abrede stellen: so wäre der „Glaube" Jacobi's in beiderlei Hinsicht zu einer beweisenden Rechtfertigung genöthigt, theils daß überhaupt das Sein eines Solchen, theils sodann daß sein Wesen eben also gedacht werden müsse, wie er es behauptet. So hat sich die „Unmittelbarkeit" von selbst aufgelöst und als der Vermittlung bedürftig gezeigt.

Daher liegt auch kein wahrhaft Ursprüngliches in einer solchen Fassung und Ausdehnung des Begriffes von Gott. Denn die Ursprünglichkeit des Gottesbewußtseins, auf welche man sich hierbei beruft, hat eine ganz andere

Stelle und einen andern Ausdruck, als man hier ihm giebt; und dies eigentlich ist die Quelle aller weitern Irrthümer und Verwechselungen dieses Standpunktes geworden. Wäre man nämlich mit gründlicher Analyse in jene vermeintliche Unmittelbarkeit eingedrungen, so hätte sich das wahrhaft Unauflösbare und Ursprüngliche darin in seiner Reinheit ergeben, die Idee eines Göttlichen, Ewigen (Nichtendlichen) überhaupt, welche schlechthin unabtrennlich ist von dem Bewußtsein eigener Endlichkeit, und in jedem Akte dieses Bewußtsein als stillschweigende Grundprämisse und Beziehung mitgesetzt wird. Aber zugleich würde darin klar werden, warum es in so ursprünglicher Weise ein schlechthin Allgemeines, Prädikatloses, Unbekanntes sei, und wie es in jedem Falle einer Vermittlung (durch Denken, oder durch eine Thatsache ganz anderer Art) bedürfe, um jenes unbekannte Göttliche zu einem aufgeschlossenen, prädikabeln, kurz bestimmten werden zu lassen. Und was sich hier mit allgemein theoretischer Nothwendigkeit ergiebt, wird völlig bestätigt durch die psychologische und historische Gegebenheit jenes ursprünglichen Gottesbewußtseins, welches keine der Vorstellungen rechtfertigt, die sich Jacobi und seine Schule davon gemacht haben.

Der Mensch in seiner natürlichen Unmittelbarkeit — (welche darum jedoch mit seiner historischen Ursprünglichkeit für identisch zu halten, Nichts gebietet; vielmehr fällt dies in ein ganz anderes Gebiet von Untersuchungen) — ist keineswegs als spekulirend zu denken über den Ursprung der Dinge, oder sich hinaussinnend über die eigene unmittelbare Wirklichkeit; sondern befriedigt und sicher derselben, wird er dennoch zugleich durch sie erregt zum Begehren und Erstreben: — kurz wollend ist er am Ursprünglichsten sich gegeben, was zugleich der concreteste, vollste, alle andern Momente des Bewußtseins in sich hegende Geisteszustand ist. Seine Naturumgebung verleiht diesem Willen sodann seine innere Bestimmtheit und das Maaß seiner Erstrebungen. *)

*) Man vergleiche mit der folgenden, etwas zusammengedrängten

Hiermit ist ihm aber sogleich nun, ebenso unmittelbar, das Bewußtsein der Gränze, der Endlichkeit dieses Willens,

---

Entwicklung die scharfsinnige und mit seinem Geiste für das Eigenthümliche der Erscheinungen abgefaßte Darstellung der ersten Regungen des religiösen Bewußtseins im Menschen von Rosenkranz in seiner Naturreligion (1831. S. 12—58.). Doch würde eine genauere Kritik des Einzelnen zeigen, wie manches Gezwungene der Deutungsweise, dessen Gefühl der Verfasser sich selbst nicht völlig verbergen zu können schien, im engsten Verbande stehe mit der falschen Grundvorstellung von Religion, welche er, zudem nur lemmatischer Weise und als ein Axiom, an die Spitze gestellt hat. Seiner Schule zu Gefallen, wird von ihm das Wesen und der Ursprung der Religion darein gesetzt: „daß der Mensch sich mit Gott als Eins weiß" (S. 9; vgl. S. 11. 13. 19. u. s. w.). Hier muß er nun den Versuch machen, die Modifikationen dieses Bewußtseins schon in den niedersten und unmittelbarsten (darum auch frühesten) Formen der Religion nachzuweisen, der nicht anders als erkünstelt ausfallen kann; denn das unmittelbarste Bewußtsein derselben ist gar nicht das der Einheit mit Gott, deren Gefühl nur in den höchsten und reinsten Momenten unsers Daseins uns ergreifen kann, sondern das des Unterworfenseins unter ein Unsichtbares, Uebermächtiges. Gefühl der Abhängigkeit hat es in bezeichnendster Weise Schleiermacher genannt. Hiernach konnten nun auch die Hauptformen der Naturreligion, der Zaubereiglaube, der Todtendienst, der Begriff des Kultus von ihm, wie von Hegel, nur unter einem alterirten Gesichtspunkte aufgefaßt werden, dessen Falschheit sogar empirisch erweislich ist. (Wir verweisen darüber auf unsere gleich bei dem Erscheinen von Hegels Religionsphilosophie in den Heidelberger Jahrbüchern erschienene Kritik derselben.) — Wenn wir jedoch behaupten, daß von dem Gefühle des Unterworfenseins unter die göttliche Macht alles religiöse Bewußtsein ausgeht, so bleibt es darum doch nicht stehen bei diesem Gefühle des Unterschiedes. Durch die Ausbildung, die es erfährt, und welche sich selbst nicht denken oder erklären läßt aus seinem völlig sich selbst überlassenen Zustande, geht es fort zu einer freiwilligen Unterwerfung, zu dem Anfange der Versöhnung mit Gott, und erreicht erst in der eigenen

daher auch seiner eigenen Endlichkeit gesetzt; und von hier aus, von dem Bewußtsein dieser Schranke, geht nun auch der Proceß in's Erkennen über, und nöthigt dasselbe, eines Jenseitigen der Gegebenheit, überhaupt einer unsichtbaren Macht ihm gegenüber sich bewußt zu werden. — Wir schalten nämlich aus den anderweitigen Prämissen einer Psychologie, welche wir für die richtige halten, die Bemerkung ein, daß Erkennen und Wollen stets in einander sind, daß jeder Willenszustand ebenso ein Erkennen hinter sich hat, wie umgekehrt sich zugleich in ein Erkenntnißresultat umsetzt, und daß beide, Erkennen wie Wollen, in den sie vermittelnden Zustand der erfüllten Selbstanschauung, des Selbstgefühls, zurückgehen, so daß diese dreieinen Momente das stets bewegliche, modificirbare Selbstgefühl (Sichfühlen in jener Gemeinsamkeit des immer in einander greifenden Erkennens und Wollens) hervorbringen.

Indem so mit dem sinnlichen Wollen und Erkennen zugleich schon das Anerkennen jener Schranke gesetzt werden muß, ist auch das Selbstgefühl nicht ohne ebenso ursprüngliches

Vollendung und Reinigung, in der Liebe Gottes, das Bewußtsein der Einheit und der vollendeten Versöhnung, welches dennoch grundverschieden ist von den spekulativen Voraussetzungen, die jenem Hegelschen Begriffe der Religion, als der Einheit des Menschen mit Gott, zu Grunde liegen. — Eine ganz andere und aus weit bestimmteren Elementen zu erklärende Frage ist die, wie sich die Vorstellungen von dem objektiven Wesen dieses Göttlichen gestaltet und modificirt haben. Erst hier kann der Unterschied der natürlichen und der geoffenbarten Religionen hervortreten, während jenes Bewußtsein, nur nach dem Grade oder der Intensität unbestimmbar abgestuft, bei den verschiedensten Vorstellungen über die Objektivität des Göttlichen, specifisch dasselbe bleiben kann. Ueber jene weitern Fragen müssen wir auf die „Aphorismen über die Zukunft der Theologie, in ihrem Verhältnisse zu Spekulation und Mythologie“ (Zeitschrift, Bd. III. H. 1.) verweisen, welche auch sonst für das Folgende anzuführen uns erlaubt sei.

Gefühl seiner Abhängigkeit von einem unsichtbar und übermächtig Wirksamen, Dämonischen. — Die Natur zuerst zeigt eine selbstbestimmte, den Menschen sich unterwerfende Folge wiederkehrender Erscheinungen, an denen er selbst Nichts zu ändern vermag, die ihn vielmehr in ihre eigene Aenderung hereinziehen; und hiermit ist das vielgestaltige, in seinen Grundformen hier nicht weiter zu verfolgende Princip der Naturreligion gegeben, der Verehrung der Naturmächte, des Gestirn- und Elementendienstes u. s. w. (Aphorismen a. a. O. S. 232. 242. 44.).

Aber nicht nur das Wiederkehrende, Regelmäßige, Erwartete begiebt sich in ihr; sondern in die großen Vorgänge eines unabänderlichen Naturwechsels spielt das Ereigniß, das Zufällige immer mit hinein, heilbringend oder verderblich, überhaupt beweglich und wie mit geheimem Willen der Gunst oder des Schadens begabt. Dies bestimmt und steigert jenes allgemeine Gefühl einer Abhängigkeit von der unsichtbaren Naturmacht bis zu der Spitze eines persönlichen Verhältnisses zu ihr: neben den Kultus eines allgemein oder unbestimmt Göttlichen, oder einer Lokalgottheit, tritt der Familiendämon oder der Fetisch des Einzelnen, auf welchen in oft zufälligem Wechsel jenes allgegenwärtige Gefühl übertragen wird.

Aus diesem gemeinsamen Boden, auch des Affektes von Furcht und Hoffnung, bricht nun am Unmittelbarsten die Anerkenntniß eines Unsichtbaren und der nothwendigen Beziehung des Menschen darauf, der Religion in allgemeinster Bedeutung hervor; es ist zugleich die erste, aber nothwendige Aeußerung des metaphysischen Denkens, einer willkührlichen und unbewußten Spekulation; denn hiermit hat schon das Erkennen den ganzen ihm eingeborenen Reichthum, die Denkgesetze und Kategorieen, in Thätigkeit gesetzt, und die ihnen immanente Welt eines Uebersinnlichen zuerst zum Bewußtsein gebracht. Aber auch der Wille muß diese stete Beziehung anerkennen; er fühlt sich beherrscht von einem Verborgenen, das über alle Macht und allen Willen des Menschen hinausreicht, und immer bereit scheint, aus seiner Verborgenheit heraus zu schaden oder zu fördern. Und so entsteht

aus diesem Bewußtsein der steten Abhängigkeit das ahnungsvolle Allgemeingefühl einer unsichtbar und allgegenwärtig das Leben begleitenden, innerlich unbekannten Göttermacht — religiöse Scheu, Andacht (Andenken) in ursprünglichster Wortbedeutung, welche sich, wenn gewaltige Naturkräfte oder Schickungen dem Bewußtsein der eigenen Beschränktheit entgegentreten, auch zur eigentlichen Andacht des Gefühles steigern muß. Doch bleibt Furcht vor der verborgenen Gewalt, welcher nie zu trauen, die unabwendbare Grundfärbung.

Dies ist in Wahrheit das „unmittelbarste" Göttliche des Menschen, des sich selbst überlassenen, vernunftbegabten, denkfähigen Kindes der Natur: an sittliche Prädikate desselben ist, vor dem eigenen gebändigten Naturstande des Menschen, vollends nicht zu denken, und solche auch thatsächlich nirgends zu erweisen. Es ist die Religion des unbekannten, in seiner Objektivität selbst noch unoffenbarten, darum auch noch jeder höhern geistigen Persönlichkeit entbehrenden Gottes: — die natürliche Religion im eigentlichsten Sinne; und es ist falsche oder seichte Humanität, wenn man sich mit der Illusion hinhält, daß der Mensch aus sich selbst und eigener Vernunft es wesentlich weiter hätte bringen, auf den wahren Gott zufolge eines mit seiner Vernunft identischen Sinnes hätte gebracht werden müssen. Einen solchen „Sinn" — unmittelbare „Ahnung" oder „Instinkt" (welchen unglücklichen Ausdruck man auch einige Male bei Jacobi und bei Andern gewählt sieht, um das Nichtseiende wenigstens zu imaginiren) für Gott, für eine weise und sittliche Weltregierung, giebt es ursprünglich nicht: das (wahrhaft ursprüngliche und allgemeingültige) Vernunftbewußtsein enthält nicht nur Nichts davon, sondern es widerstrebt überhaupt seinem Wesen, wie nachgewiesen worden, irgend einen specifischen Inhalt zu setzen, oder unmittelbar ein concret erfülltes zu sein.

Alle diese hohen und vortrefflichen Dinge demnach, mit welchen die modernen Religions-Philosophen den natürlichen Menschen begabt haben, und die eine kränkelnde, des positiven Glaubens

satt gewordene Theologie ihnen — auf Glauben — abgenommen hat, lösen sich in Dunst auf. Wie es zu den empirisch ausgemachten und theoretisch feststehenden Dingen gehört, daß der einzelne Mensch, trotz der Fülle seiner Ursprünglichkeit, in welcher der Roheste an sich selbst dem ausgebildet Begabtesten um Nichts nachstehen mag, dennoch verlassen von der Menschheit und unberührt von ihrer Entwicklung, in einem thierähnlichen Zustande zurückbleiben würde: so hätte auch die Menschheit im Ganzen sich nicht über jenen dumpfen Aberglauben, welchen wir noch jetzt in den Naturreligionen sehen, ohne fremde Hülfe erheben können, — deren Charakteristisches wir eben aufzusuchen haben — mochte sie auch in sinnlicher Weise ausgebildet und durch Ueberlegung sinnlich verständig geworden sein.

So muß zuvörderst völlig in Abrede gestellt werden *), daß der Glaube an die Einheit Gottes das unmittelbare Ergebniß jenes ursprünglichen Gottesbewußtseins sei, noch weniger der Glaube an die persönliche, überweltliche Einheit desselben, in der wir überhaupt, wie man auch den Ursprung eines solchen Glaubens erklären möge, nur einen der kühnsten und vermitteltsten Gedanken finden können, zu welchem je sich das Denken aufgeschwungen. Und in der That läßt es sich nur aus dem tiefen Drange eines religionsbedürftigen Gemüths entschuldigen, jene Idee um jeden Preis vor sich zu behaupten und zu rechtfertigen, wenn Jacobi so leicht sich überredet, sie gesichert zu haben, und sich z. B. an einer der vielen Stellen, wo er diese schwierige Frage behandelt (Jacobi an Fichte, Werke II. S. 48. 49.), mit der Auskunft genügt: daß der Mensch „rein aus sich" Gott, nämlich das ewig Eine, persönliche Wesen finde, „weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann — und daß er sich selbst verliert, sobald er widerstrebt, sich in Gott, auf eine seinem Verstande unbegreifliche Weise — zu finden; sobald er sich in sich allein begründen will": — als wenn

*) Vergl. Aphorismen a. a. O. 30. S 239. 40.

ein Nichteingehen auf einen solchen Theismus das Letztere (das Sichaussichselbstbegründen) nothwendig machte: — und wenn man vollends diese unklare, widerspruchvolle, incohärente Vorstellung die „Offenbarung" Gottes im Menschen genannt sieht.

Ernster jedoch werden die Folgen dieser Selbsttäuschung, wenn er auf solche Gewißheit hin jeder historischen Ueberlieferung den Abschied giebt; seiner himmelgeborenen Vernunft sicher, auf ein „reines," jedes Historischen oder Positiven entkleidetes Christenthum dringt, und so einer der wirksamsten Stimmführer dieser Richtung in der Zeit geworden ist. Er zerstört damit den Stamm, auf welchem er selbst erzeugt und gewachsen ist; denn nicht das allgemeine Vernunftbewußtsein, sondern allein die christlich-weltgeschichtliche Kultur hat ihm von dieser Erkenntniß Kunde gebracht, und ihn in den Stand gesetzt, die Gewißheit jener ernsten Wahrheiten so bequem und sicher auszusprechen. Und bloß aus dem Grunde, weil man jetzt doch wenigstens nur sich gewöhnt hat, daran nicht zu zweifeln, Etwas für wahrhaft unmittelbar und vernunfturspründlich zu halten, dies heißt bei einem Philosophen die Connivenz für die Gewohnheit allzu weit getrieben!

Soll überhaupt das Dasein eines persönlichen Wesens von uns erkannt werden, so ist dies schlechthin nur auf doppelte Weise möglich: es muß von uns erfahren werden, sich ankündigen in eigener unmittelbarer Mittheilung; es muß — Person der Person — sich offenbaren; ein Begriff von Offenbarung, den Jacobi, nach seinen Aeußerungen über positive Religion zu urtheilen, verwerfen würde: — oder jene Erkenntniß bleibt auf's Eigentlichste Gegenstand einer wissenschaftlichen Erforschung, einer rückschließenden Begründung von der Weltthatsache. Auch hier ist kein Drittes möglich! — Aber unter diesen Weltthatsachen wird, in seinen objektiven Zusammenhang eingereiht, das weltgeschichtliche Zeugniß von einem solchen Gotte allerdings die höchste Bedeutung gewinnen.

Und hiermit nahen wir dem Kerne der Sache, der Frage

nach dem wirklichen Ursprunge jenes historisch zum Gemeinbewußtsein der kultivirten Menschheit gewordenen Glaubens an die Einheit, Geistigkeit und Persönlichkeit des höchsten Wesens. Wir können dabei anknüpfen an den Gegensatz, welchen Jacobi im ersten Abschnitte seiner Schrift über die göttlichen Dinge durchführt, zwischen einem vollendeten Idealisten und Materialisten in der Religion, wo, wenn dieser Alles nur aus Historischem und äusserlich Gegebenem herleitet, jener aus sich selbst und aus reinem Vernunftbewußtsein, mit einem erspekulirten Gotte sich genügen zu können meint (Werke III. S. 263—339. Vgl. S. 254.). — Derselbe Gegensatz, nur noch tiefer greifend, gilt auch in dieser Frage, und hier scheint unser Philosoph sich dennoch überwiegend der bloß idealistischen, sonst so lebhaft von ihm bekämpften Partei zuzuneigen.

Bisher läßt sich überhaupt in allen Theilen der Wissenschaft die entgegengesetzte Richtung unterscheiden, entweder Alles aus dem Innern, dem Subjekte, herzuleiten, oder erst von Außen es in's Innere hineingelangen, ja das Innere, die Einheit des Subjektes selbst, aus einer Zusammensetzung von Aeußerlichkeiten erwachsen zu lassen; und wie uns Jacobi solche Antagonisten im Religiosen vorgeführt hat, so haben sie nicht aufgehört, sich in allen Fragen der Metaphysik, Psychologie und Physiologie zu bekämpfen. — Die durchgreifende Beobachtung und die Spekulation lehrt jedoch, daß im Natürlichen, wie Geistigen, nur in dem Maaße Etwas zur Wirklichkeit kommt, als ein Inneres auf sein Aeußeres (das Subjektive auf seine Objektivität) trifft, kurz, wenn beide, gleichwie sie an sich des Einen Wesens, Ursprungs und Geschlechts, für einander gebildet sind, so nun auch in ihrer Wirklichkeit zu einander kommen und sich durchdringen müssen.

So ist in uns selbst Alles, wozu wir werden, was wir uns wahrhaft zu „eigen" erwerben können, schon ebenso apriorisch vorhanden, in uns vorgebildet, wie es zugleich jedoch, um wirklich — vollständig wirklich für uns zu werden, ein Aposteriorisches, erst zu Erfahrendes bleibt. Unser Geist

hat Alles, aber darum bedarf er dieses Allen, und nur weil er es schon durch Anticipation besitzt, vermag dies auch faktisch ihm zugänglich, eindringlich zu werden, durch seine an sich ihm verwandte und gemäße Natur. So enthält das Auge, überhaupt das System der Sinne im Menschen, das Licht, die Qualitäten der Natur auf wahrhaft apriorische oder ideelle Weise; die ganze Natur in ihren qualitativen Grundkategorieen ist aprioristisch in den Sinnen vorgebildet; dennoch bedarf er nicht minder des entgegenkommenden Aposteriori — des Lichtes oder Tones — um daraus ein wirkliches Sehen oder Hören werden zu lassen.

Nicht anders weist sich die Oekonomie der Wirklichkeit nach in dem Ursprunge, wie in der Verwirklichung des religiösen Bewußtseins. Die Idee Gottes ist eine durchaus apriorische, ursprüngliche, unvertilgbare: das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit, welches, wie gezeigt, mit dem unmittelbaren Selbstgefühl zusammenfällt, setzt die Idee eines Unendlichen schlechthin voraus: das Sichnichtselbstbegründen-können schließt die Idee eines Wesens, das Grund seiner selbst, wie alles Andern ist, unmittelbar in sich; aber diese Idee bleibt in ihrer bloß subjektiven Verschlossenheit nothwendig unbestimmt, schwankend, dem Aberglauben oder dem vernichtenden Zweifel hingegeben, überhaupt ihrer eigenen, vieldeutigen Ausbildung überlassen. Auch sie bedarf es zuerst, daß eine Objektivität Gottes ihr entgegentrete, aber nicht etwa, wie schon aus der Konsequenz dieses Zusammenhanges erhellt, eine ebenso unbestimmte Objektivität desselben in der Natur und in dem geschichtlichen Weltlaufe: — wie weit man diese mit Recht und Gründlichkeit nur reichen lassen kann, haben wir nachgewiesen; und wir stimmen völlig Jacobi und andern Forschern bei, daß erst, wenn man die wahre Erkenntniß von Gott schon habe, man ihn auch in der Natur auf die rechte Weise wiederfinden könne. Jene Objektivität Gottes ist vielmehr als ganz eigentliche — Geist zu Geist, Person zu der Person — für den Menschen gefordert, aber mit der Nothwendigkeit einer universalen Analogie gefordert. Denn

indem, wie die Philosophie in höchster Allgemeinheit nachweist, und alle Wissenschaft nur in's Einzelne auszuführen hat, jedes Innerliche, Apriorische, darum aber zugleich an sich Leere und Unentschiedene, gedeckt (überdeckt) und dadurch erfüllt werden muß mit der ihm zugebildeten Objektivität, um wirklich, und damit ein Bestimmtes zu werden: so wäre es die stärkste Lüge des Daseins, die erste Lücke in jener Korrespondenz der stets sich voraussetzenden Hälften der Wirklichkeit, wenn dem apriorisch subjektiven Gottesbewußtsein nun nicht auch ein objektiver Gott, es bestätigend, aber auch fixirend, es über sich und seine eigenen Eingebungen hinausführend, entgegenkäme.

So nöthigt also die formellste Konsequenz zu dem Satze: was von der objektiven Natur Gottes (zumal von einer überweltlichen Einheit und geistigen Persönlichkeit desselben) dem Menschen zur Mitwissenschaft gekommen, das kann er wissen nur auf vermittelte Weise, durch Gott selber oder seine Mittheilung.

Diesem allgemein spekulativen Postulate kommt wirklich nun die universale Kunde von einer objektiven Offenbarung in der Weltgeschichte entgegen: Gott hat das begehrte Zeugniß über sich selber in der That abgelegt. Indem nun die Philosophie überall jenen allgemeinen Wechselaustausch und Parallelismus wiederfindet, muß sie ihn auch bis in diese Offenbarung und Zeugnißschaft Gottes über sich selbst hineinverfolgen. Dies ist die ungeheuere Thatsache, die sie nothwendig vorauszusetzen hat, nicht nur, so gewiß Religion, objektive Gotteskunde — nicht bloß jenes vage Gottesbewußtsein —, sondern so gewiß Geschichte ist; denn nur unter ihrer Voraussetzung ist eine wahre Geistesentwicklung, Freiheit möglich. Erst dadurch, daß der menschliche Geist in Rapport trat mit dem Geiste Gottes, — (bleibe zunächst dahingestellt, wie ein solcher möglich) — konnte er befreit werden von dem ausschließlichen Rapport mit der Natur; denn nur so konnte das Uebersinnliche, Unsichtbare ihm ein Objektives, über die Naturobjektivität Erhobenes werden. Eine gründlich sich verständigende, alle entgegengesetzten Möglichkeiten durchversuchende,

historische wie philosophische Forschung dürfte endlich zu dem bleibenden Ergebniß zurückkehren, daß alle wahrhaften Kulturanfänge ohne dies göttliche Element der Geschichte völlig unerklärlich sind. Und diesem begegnet abermals das durchgreifende historische Zeugniß: Religion, Gesetze, Kultur werden überall auf einen ersten gotterleuchteten und gottgesendeten Stifter zurückgeführt; erst in ihm erhalten sie ihre ausdrückliche Beglaubigung, welche sich auch spekulativ in irgend einer Weise oder nach einigem Grade einer Rechtfertigung wird unterwerfen müssen, indem auch begriffsgemäß jede solche Gründung ursprünglich nur von dem Ergriffensein eines einzelnen Individuums ausgehen kann. (Man vergleiche die weitere Ausführung in den Aphorismen 16. S. 219. 23. S. 228., besonders 54. 55. S. 266. ff.)

Eine künftige, dadurch erst in einem der wichtigsten Theile des Geisteslebens zur Vollständigkeit gelangende Psychologie hat übrigens für die Nachweisung zu sorgen, in welcher Gestalt der Perception ein an sich über die gewöhnliche Empirie und deren Bewußtseinsvermittlungen hinausliegendes Wesen dem Menschen dennoch zu unmittelbarer, objektiver Kunde zu kommen vermöge. Hier bietet sich der Begriff der Eingebung dar, deren universale Thatsächlichkeit freilich selber zum Gegenstande einer umfassenden psychologischen Untersuchung gemacht werden müßte: — der Eingebung nämlich in dem ganz allgemeinen Sinne, daß nicht auf dem Wege sinnlichen Gewahrwerdens und dessen Vermittlung, sondern schlechthin innerlich und doch unmittelbar (intuitiv) das Wesen des Einen in dem Andern zum Bewußtsein gelangt. (Vgl. Aphorismen 15. S. 218. 19.)

Wenn nun die unläugbare Erfahrung eines psychischen Rapports zwischen einzelnen gleichgestellten Individuen zeigt, wie, z. B. im animalischen Magnetismus und sonst, die Gedanken und Empfindungen des Einen unmittelbar in dem Andern mitentstehen; so ist (nach einer treffenden Bemerkung von Erichson in dieser Zeitschrift Bd. V. H. 1. S. 82. 83. Anm.) nach

dieser Analogie auch die Möglichkeit einer Einsprache des höhern Geistes in den niedern noch weit begründeter. Auch hier werden sich nämlich begriffsmäßig in stetiger Entwicklung, und parallel damit in bewährten Thatsachen, durch deren Verständniß nun das Hauptmotiv hinweggeräumt wird, warum man sich nicht bloß mehr mit dem Ignoriren oder Abläugnen derselben zu behelfen braucht, — Stufen und Vertiefungen eines solchen allgemeinen, wie speciellen Geisterrapports nachweisen lassen, wodurch der bisher isolirt stehende, und so mit der härtesten Paradoxie behaftete theologische Begriff der Inspiration zu einem allgemein psychologischen werden, und in stufenmäßigen Zusammenhang treten würde mit den unläugbarsten und geläufigsten Erscheinungen alles geistigen Lebens *). Für die Wissenschaft nämlich kann es von keiner Bedeutung sein, wenn ein übrigens wohlmeinender Eifer die Vergleichung des gewöhnlichen Hellsehens mit den einer höhern Ordnung der Dinge angehörenden Thatsachen bedenklich findet. Allerdings besteht die Continuität zwischen dem Höhern und Niedern, auf welcher alles Dasein beruht, nicht bloß in quantitativen Steigerungen; aber sogar die formelle Untersuchung dieser Begriffe weist nach, wie das quantitativ Gesteigerte eben damit zu einem qualitativen, specifischen Unterschiede ausschlagen müsse.

Noch verfehlter wäre es hier, pantheistische Voraussetzungen oder Ergebnisse zu befürchten. Der Begriff einer solchen Inspiration, zu welchem die Konsequenz des Thatsächlichen zu nöthigen scheint, überwindet den Pantheismus so zu sagen auf faktische Weise; denn mit einem bloß universalen, in das All ausgegossenen Gottwesen einen persönlichen Verkehr des Menschen, ein Sich-offenbaren jenes an denselben denkbar zu finden, wäre selbst ein

*) Hier ist auf die von Passavant, einem besonnenen und bewährten Erforscher dieser Thatsachen nachgewiesenen Stufenfolge im Hellsehen zu verweisen: „Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen“ 2te Aufl. 1837. S. 129—184. Vgl. S. 195. u. S. 846.

Widerspruch, ein völlig ungereimter Gedanke. Wird nun die Philosophie auch ihrerseits aus den vorher entwickelten Gründen zur Voraussetzung einer solchen Thatsache zurückgedrängt; so bestimmt dies nothwendig auch von hier aus ihre spekulative Gotteslehre: sie kann sich darin mit irgend pantheistischen Grundvoraussetzungen kein Genüge mehr thun; aber ebenso wenig zeigen sich hier noch ausreichend die unbestimmt theistischen Vorstellungen Jacobi's von einer nur extramundanen Gottheit. Unter beiderlei Voraussetzung vielmehr könnte man den Gedanken, der Offenbarung nicht anders als einer unklaren Mystik schuldig finden; — einen Gedanken, ohne welchen der Begriff der Geschichte und unserer geistigen Wirklichkeit darin, des Gewissesten, was es für uns giebt, nicht zum gründlichen Abschluß gelangen kann.

Und so bleibt es abermals Aufgabe der Philosophie, dieses Problem der Geschichte durch ihren spekulativen Gottesbegriff zu lösen, und nicht eher abzulassen, bis die Idee des „Absoluten" auch von dieser Seite her der Wirklichkeit (dem aus ihr zu Erklärenden) völlig gemäß geworden ist. Dann wird darin auch das entscheidende Kriterium gefunden werden, (dessen Durchführung in einer spekulativen Geschichte der Offenbarung, als die specifische Aufgabe der Religionsphilosophie zu bezeichnen ist,) die wahre oder eigentliche Offenbarung in der Geschichte von der falschen (subjektiv getrübten) bestimmt abzuscheiden. Auch hier nämlich muß jener allgemeine Erkenntnißproceß einer Aneignung und Aufnahme des Objektiven in die ihm zubereitete Subjektivität sich fortsetzen: der objektive, offenbarte Gott wird sich dem Göttlichen in uns immer tiefer und tiefer bezeugen. Die Aneignung der Offenbarung geht daher auch hier dazu ein, daß das Unmittelbare, Geglaubte, ein Vermitteltes, frei Erkanntes werden muß durch das Zusammentreffen und Ineinandergehen der beiden ursprünglich verwandten Hälften, welche durch eine vorausgehende, gleichsam hinter dem Rücken des menschlichen Bewußtseins und seiner Freiheit vorgegangene Vermittlung überall sich aufsuchen und finden müssen. Wie daher nach den oben schon angedeuteten, weiter

zurückgreifenden Parallelen das Auge dem künftigen Lichte, die Sinne überhaupt der Sinnenwelt vermittelt sind auf eine geheimnißvolle, aber objektive Weise, ehe und damit sie sich dann selbst vermitteln können; so ist auch der ihm nahende objektive Gott schon im Innern des Menschen zubereitet: die „Vernunft", das ursprünglich (apriorisch) Göttliche in uns, ist völlig im Stande den Gott in seiner objektiven Offenbarung an uns zu verstehen, und diese somit zu prüfen. Aber auch hier ist das Wechselseitige, der Austausch beider wohl anzuerkennen, der jenen Kanon (credo, ut intelligam, welchem dann zur Seite tritt: intelligo, quia credidi) ebenso sehr bestätigt und für sich voraussetzt, als doch näher bestimmt und berichtigt. Denn nirgends in diesen allgemeinen Verhältnissen ist außer Acht zu lassen, daß das Subjektive die verwandte Objektivität nicht nur in sich aufnimmt, sondern in diese sich hineinverständigend, und durch sie über sich hinausgeführt, in ihrem ursprünglichen Horizonte erweitert wird. Wie unsere Vernunft sich erweitert an der Vernunft der göttlichen Schöpfungswerke, so muß noch weit tiefer die Oekonomie der göttlichen Offenbarung und des geschichtlichen Gottes die Vernunft über sich hinausorientiren. Denn in ihm kann erst der Standpunkt eines gründlichen und vollständigen Weltverständnisses gegeben sein. Die Philosophie endet in Theosophie, wie die wahre Speculation umgekehrt in dieser ihre geheime Voraussetzung, Nahrung und Quelle hat.

Jacobi hat aber in unserer Zeit nicht nur das Verdienst (welches ihm auch von Hegel zugestanden worden ist), an die Ursprünglichkeit der Idee des Unendlichen wieder erinnert zu haben, sondern weit bestimmter noch mit dem Drange und der Inbrunst eines die wahre Objektivität Gottes suchenden Gemüths auch im Umkreise der Philosophie den Begriff einer eigentlichen und concreten Offenbarung desselben, wenn auch nur halb zaghaft, und wie in eingehüllter, unentwickelter Gestalt, zur Geltung gebracht zu haben.

Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung; von Dr. J. S. von Drey, Prof. der kath. Theologie in Tübingen. Erster Band: Philosophie der Offenbarung. Mainz bei Fl. Kupferberg. 1838.

Recensirt von

Dr. A. Günther.

Dritter Artikel *).

Mit dem fünften Abschnitte stehen wir eigentlich an einer zweiten Abtheilung des vorliegenden Theils der neuen Apologetik. Wenn nämlich die früheren, bisher beleuchteten, von der Thätigkeit Gottes in der primitiven sowohl als sekundären (historischen) Offenbarung und von den Formen jener Thätigkeit in beiden Sphären handelten; so beschäftigt der fünfte Abschnitt sich mit der Empfänglichkeit des Menschen für die historische Offenbarung. Der sechste aber mit der Mittheilungsfähigkeit dieser letztern an andere Menschen außer jenem auserwählten Individuum. Der siebente endlich mit der Ueberlieferungsfähigkeit derselben, d. h. mit der Fähigkeit: eine gegebene und bereits verbreitete Offenbarung auf die Dauer zu erhalten und fortzupflanzen.

Aus dieser allgemeinsten Uebersicht ergiebt sich schon: daß es das Verhältniß des menschlichen Geistes (und zunächst seiner Intelligenz als der Erkenntnißseite) zum Inhalte der Offenbarung sei, um das sich die Hauptfrage in dieser Untersuchung dreht. Jenes Verhältniß aber wird von unserm Apologeten gleichgesetzt dem Gegensatze des Vernünftigen und Unvernünftigen, insofern jener Inhalt als über der Vernunft liegend aufgestellt wird, und so erklärt es sich: wie er die polemische Beleuchtung der Systeme des absolutistischen Rationalismus und

---

*) Vgl. den ersten Artikel Zeitschr. Bd. II. H. 2. S. 289—336., zweiten Artikel Bd. IV. H. 1. S. 133—165., und dazu die von der Redaktion hinzugefügte Anmerkung S. 133. —

Supranaturalismus (als der zwei Extreme des Irrthums in der positiven Theologie) und überdies in der Mannichfaltigkeit ihrer Spielarten, wie sie, in die Geschichte eingetreten, sich zur ersten Angelegenheit und hiermit zur Einleitung in den eigentlichen Inhalt dieses Abschnittes machen konnte.

Für das erstere System geschieht dies im §. 31. und für das andere im §. 33., worauf wir die Leser verweisen müssen, da Ref. dem Verfasser nicht Schritt für Schritt folgen kann, um seine kritische Arbeit nicht über Gebühr auszudehnen. Wir können uns hier nur mit den Grundsätzen und Maximen befassen, welche die Apologetik in der Beurtheilung jener Systeme gehandhabt hat; und so stehen wir am §. 32. mit dem Titel Fehler und Gebrechen des Rationalismus.

Schon früher im §. 31., der von den Formen des Rationalismus handelt, hat sie die einleitende Behauptung aufgestellt: Offenbarung und Empfänglichkeit der Vernunft seien Correlata, aber keine Gegensätze, und so verhalte es sich auch mit Offenbarungsglauben und Rationalismus, wenn beider Verhältniß, ihrem Begriffe nach, betrachtet werde, von dem aber die Geschichte der Zeit-Ansichten über beide abweiche.

In dieser nämlich finde sich:

α. Daß der Rationalismus, (als Theil des Systems der neuern Religionsphilosophie) den Ursprung der religiösen Erkenntniß einzig und ausschließlich aus der menschlichen Vernunft ableite, und eben deßhalb Gott von jeder Theilnahme an jenem Ursprunge und an der Fortbildung desselben ausschließe.

β. Sein Princip sei also: Gott nur im Schöpfungsakte in unmittelbarer Berührung mit der Welt zu denken, nach jenem Akte aber allen Verkehr und Verbindung zwischen beiden abzuschneiden.

γ. Dieses Princip habe er mit dem Naturalismus gemein, nur daß dieser dasselbe auf die Naturseite der Welt, der Rationalist aber auf die Vernunftseite anwende. Dort entwickle sich die einmal geschaffene Natur, hier aber die Vernunft, ewig aus sich selbst ohne Gott.

δ. Vermöge der Gleichheit des Princips bilde daher der Naturalismus und Rationalismus als Natur- und Vernunftphilosophie zusammen nur Ein System, nur Eine Philosphie, und die von Seite der Rationalisten eingelegte Protestation gegen die Gleichheit sei eitel; auch wenn sie sich herbeilassen, eine Möglichkeit der Offenbarung nicht zu bestreiten.

Bevor Referent weiter geht, muß er bemerken, einmal: daß Correlata allerdings einen Gegensatz bilden, aber deßhalb noch keinen Widerspruch, d. h. einen Gegensatz, in welchem die zwei Glieder in ihrer Bethätigung sich gegenseitig

ausschließen, negiren. In abstrakter, d. h. vereinzelter Fassung kann freilich alles, was in Relation zu einander steht, auch als Widerspruch behandelt werden; aber dieser ist dann eben nur ein abstrakter, formaler. — Das andre Mal: daß der Rationalismus zuerst protestiren werde gegen die Zumuthung, daß er Gott von jeder (d. h. mittelbarer und unmittelbarer) Theilnahme an dem Ursprunge religiöser Erkenntniß ausschließe, da er Gott doch als Weltschöpfer auffasse. Er wird fragen: woher denn die Vernunft die Macht habe zur Entwicklung der Erkenntniß Gottes aus sich, wenn diese nicht von Gott als Schöpfer ursprünglich in sie gelegt worden sei.

Dann aber gegen die Gleichheit des Princips mit dem Naturalism, indem nämlich dieser die Vernunft nur als Blüthe des Naturlebens auffassen könne, zu Folge seiner Voraussetzung, daß Gott nur die Natursubstanz geschaffen habe; der Rationalismus aber neben dieser auch noch die Vernunft als Geschöpf statuire, wiewohl er sich diese zu ihrer Selbstentwicklung als sufficient denken müsse.

Monismus und Dualismus im relativen Sein können mithin so wenig einerlei Princip haben, als sie die zwei Seiten eines und desselben Systems sind; wenn auch die Behandlung oder Anwendung verschiedener Principe dieselbe, und insofern dasselbe Resultat abwerfen.

Die Apologetik geht nun über auf die Gebrechen des Rationalismus, die sie in zwei Klassen unterbringt, je nachdem sie ihm als bloß philosophischem Systeme oder ihm in der Anwendung desselben auf christliche Theologie ankleben. In jener Beziehung wird herausgehoben (S. 263.), daß der Rationalismus im Nachtheile stehe gegen den Naturalism, so wie dieser im Vortheile zu jenem.

Der Naturalismus habe nämlich ein Objektives (die Natur, die sich ihm als solches giebt), der Rationalism dagegen habe nichts Objektives — wegen seiner Abgeschlossenheit, in der er die Vernunft nur in der Form der Subjektivität (seiner Ichheit) besitzt. Auf den möglichen Einwurf aber: daß ja doch auch die Vernunft ein Objektives werde, und zwar in andern Ichheiten außer mir, findet sich die Antwort: daß der Widerspruch zwischen den eigenen und fremden Selbstheiten eben nur den Beweis liefere für die Subjektivität aller Vernunft.

Auf eine Frage aber, die hier ganz an ihrer Stelle, finden wir keine Antwort. Wir fragen nämlich: ob in irgend einem philosophischen Systeme die Rede sein könne von einem Objektiven ohne alle Subjektivität und vice versa? Und wenn nun die Antwort hierauf mit Nein ausfallen sollte; so würde mit der gerühmten Objektivität im Naturalismus keineswegs

die Ausgeschlossenheit aller Objektivität, wohl aber die Prävalenz bald des Objektiven, bald des Subjektiven gemeint sein.

Auch ist uns aus der Geschichte kein rationalistisches System bekannt, dem die Natur nicht als ein Objektives gelten sollte, selbst in dem Falle: daß jene nicht als ein Vorgefundenes und Vorausgesetztes, sondern als ein Selbstgesetztes gedacht würde.

Aber vielleicht will die Apologetik unter dem Rationalism nur den des Kriticismus verstanden wissen, wie Referent zu Folge einer spätern Aeußerung zu vermuthen Ursache hat. Sie lautet (S. 269.): „Bisher haben sich die meisten Anhänger des Rationalismus zu jener Philosophie bekannt, welche weder die Natur, noch die Geschichte als Offenbarungen von Ideen begriffen, sondern die Erscheinungen beider für bloße — wesenleere Erscheinungen erklärt hat, hinter welchen erst das Wesen, aber uns völlig unbekannt und unverkennbar, stecken soll." Aber selbst in dieser Einschränkung läßt sich nicht sagen, daß der Rationalismus ohne Objektives sey. Denn das Wesen wird darum noch nicht gleich geläugnet, weil die Erkennbarkeit desselben negirt wird, folglich sind auch die Erscheinungen der Natur nicht bloße, d. h. wesenleere Erscheinungen. Der Fehler des Kriticismus lag nur darin: daß er vom Ding an sich dieselbe Erkennbarkeit forderte, wie für den Begriff, d. h. eine objektive Anschaulichkeit, die allerdings für die Idee (den Gedanken vom Ansich) umsonst in der Aeußerlichkeit gesucht wird. Ueberdies vergaß er, daß, wenn in den Erscheinungen faktisch nichts erschiene oder sich offenbarte, die Philosophie nie zum Gedanken vom Ding an sich hätte kommen können.

Auf eine andere mögliche Einwendung: daß nämlich der Rationalism doch ein constantes Gesetz des Denkens und Handelns in der Vernunft vorfinde, welches auf seinen Grund, als auf ein Objektives, hinweise, findet sich die Antwort: „daß dieses Gesetz für den Rationalism doch ohne Wirkung bleibe, deßhalb, weil er dieses Gesetz nur als ein solches erklären könne, das die Vernunft sich selber giebt, und auf diese Weise nie über die Subjektivität hinausgreifen könne." Die Apologetik aber hat hiebei nur einen Umstand übersehen, nämlich: daß die Vernunft zu ihren selbstgegebenen Gesetzen in ein Verhältniß der Causalität tritt, in welchem das Gesetzte von ihr, als ihre eigene Objectivirung, folglich als Subjectobjectivität behandelt werden muß, und daß demnach der Rationalism in dieser Beziehung nicht ohne alles Objective gedacht werden kann; auch wenn einstweilen noch davon abgesehen werden sollte, daß die subjective Vernunft oder das vernünftige Subject nicht bloß Gesetze giebt für ihr

Handeln, sondern auch überdies noch (nach Kantischer Weisung) für das Wirken der Natur, und deßhalb noch als Gesetzgeberin der Natur angesehen sein will. So viel über den positiven Vortheil des Naturalismus; es wird aber auch noch ein negativer angeführt, der darin besteht: daß der Naturalismus sich nicht um die Freiheit zu bekümmern brauche bei der durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Natur, die er dieser, ihrer Idee gemäß, vindicirt habe, und für welche auch die Erfahrung einstehe.

Der Rationalismus dagegen müsse sich der Freiheit, als des Princips der Vernunftthätigkeit, annehmen, aber leider! ohne Erfolg. Wie so? „Die wahre Freiheit ist ja bedingt durch den unmittelbaren Verkehr mit dem höchsten Geiste und mit seiner — der höchsten — Freiheit; an dieser hat sich die Freiheit des menschlichen Geistes entzündet, aus dieser zieht die seinige ihre Nahrung und Stärke, der Mensch ist nur wahrhaft frei, wenn er will, was Gott will. Diesen Verkehr aber der menschlichen mit der göttlichen Freiheit schneidet der Rationalismus dadurch ab, daß er alle Einwirkung Gottes auf die Vernunft läugnet."

Nicht glücklicher, heißt es ferner, sei der Rationalist in der Vertretung der Freiheit, auch wenn er diese im transscendentalen Sinne aufstelle. Wie so? „Er zerstört sie ja doch wieder durch das (immanente) Denkgesetz, kraft dessen der Grund die Folge mit Nothwendigkeit enthält; so wie andrerseits durch die absolute Abschließung der Vernunft in sich, wodurch sie zugleich aufhöre, etwas Organisches zu sein und anfange, ein geistiges Automat zu werden, durch welchen Proceß endlich der Uebergang des Rationalismus in den Naturalism vollendet sei."

Aus diesem Raisonnement ist wohl ersichtlich, daß die neue Apologetik dem alten Rationalismus ein Pereat sonder Gleichen längst zugedacht haben müsse. Der Leidenschaft aber sagt man nach, daß sie zwar scharfe Augen habe, um feine Beobachtungen anzustellen, bei alle dem aber doch nicht davor geborgen sei, übereilte Schlüsse zu machen.

Einen solchen erblicken wir in dem gerügten Ueberschlagen des Rationalismus in den Naturalismus, der allerdings zur unausbleiblichen Folge hat, daß jener in diesem Letztern, wenn nicht zur Rationalität, so doch zum Possesse der hochgerühmten Vortheile des Naturalismus gelange.

Referent glaubt aber, daß es jenes Ueberganges gar nicht benöthige, um den Rationalismus zu gleicher Ehre mit dem Naturalism zu verhelfen.

Schon der Rationalist der kritischen Schule kann gegen

das obige Raisonnement einwenden, daß jenes Denkgesetz gar keine Anwendung auf die transscendentale Freiheit zulasse, indem das Causalitätsgesetz nur für die Erscheinungswelt von der Vernunft gegeben sei. Gesetzt aber, es leide eine Anwendung, so folgt daraus noch gar nicht: daß die Vernunft zum geistigen Automate werde, weil sie ihre Freiheit in einer Gesetzgebung für freie Handlungen nothwendig bethätige. Diese nothwendige, weil unausbleibliche Krafterweisung der Freiheit, als eines Princips, macht noch gar nicht dieses selber zu einem Principe mit der Qualität realer oder substanzieller Nothwendigkeit; sonst wüßte man ja wahrlich nicht, woher dem Denkgeiste der Freiheitsgedanke gekommen sei, weil jedes Princip sich nur mittelst seiner Erscheinung, als jenes, und in seiner angeschaffenen Qualität vor ihm selber offenbar und manifest werden kann. Der Apologet frage sich nur einmal: Ob Gott als ein Dreieiniger mit oder ohne Nothwendigkeit von ihm gedacht werde oder nicht? Nun ist aber die Dreipersönlichkeit nichts Anderes, als die manifestatio ad intra, und doch spricht unser Apologet von der Freiheit des göttlichen Geistes als der höchsten Freiheit. Mit gleichem Rechte, im Vorbeigehen sei es bemerkt, könnte er auch von der höchsten Vernunft Gottes reden; und wenn er es nicht thut, wie es sich bald zeigen wird, so ist es eben nicht die Consequenz, die ihn daran verhinderte.

Er behauptet von jener Freiheit, daß sich an ihr die menschliche Freiheit entzünde, diese aus jener ihre Nahrung ziehe, und in ihr nur wahrhafte Freiheit bleibe, wenn sie wolle, was Gott — die höchste Freiheit — wolle.

Statt des schönen Gleichnisses, von der Licht-Kerze entlehnt (die zu dem Verbrennungsprocesse sowohl ihres eigenen Fettes, als der atmosphärischen Luft bedarf), hätten wir gewünscht, daß der Autor sich über die Wahrhaftigkeit der Freiheit bestimmter erklärt, wenn er sich z. B. die Frage beantwortet hätte: Ob die Freiheit als immanentes, weil angeschaffenes Attribut des Geistes verloren gehen könne, etwa durch Acte seiner Freithätigkeit, die gegen seine ursprüngliche von Gott gesetzte Bestimmung laufen? Und geht sie in diesem Falle zwar nicht als solche, wohl aber als Freiheitsgebrauch verloren (insofern, als dem menschlichen Geiste, weil einer andern Macht anheim gefallen, der Freiheitsgebrauch entweder erschwert oder gar unmöglich für die Rückkehr gemacht wird), so läßt sich wohl sagen: daß die creatürliche Freiheit, Gottes Macht und Willen zugewendet, in dieser geborgen und aufgehoben sei; keineswegs aber: daß die Freiheit in jener erst zur Freiheit werde, was sie früher nicht gewesen sei. Kurz: der Freiheitsgebrauch kann wohl über das Schicksal, nicht aber über die Kate-

gorie und Sphäre des realen Seins entscheiden, unter welche ein geschöpfliches Sein zu stehen kömmt.

So viel einstweilen über die Verurtheilung des Rationalismus als philosophischen Systems; daß dieses aber aus dem Regen unter die Traufe trete, im Falle seiner Anwendung auf Religion und Theologie, das wird nach diesem Vorspiele wohl Niemanden befremden. Doch hören wir den Verfasser selber! S. 265 lesen wir: „Der Gott des Rationalism ist draußen, an den Gränzen des Universums; dieses aber ist seit dem Abschlusse der Schöpfung für jede weitere Berührung undurchdringlich; weil es aber nun doch so ist, daß er dies Universum einmal geschaffen, so ist es denen, die darin sind und denken können, erlaubt, ja billig, an den Schöpfer zu denken. Welch ein Gott!"

Von der Religion aber, als lebendigem Verkehre mit solch einem Gotte, lesen wir: „Gott lebt für sich und verkehrt mit sich; und eben so lebt der Mensch für sich, und verkehrt mit sich, und allenfalls mit denen, die mit ihm in derselben Vernunft eingeschlossen sind." Ferner: „Daß es sich in dieser Religion um die Motive des religiösen Lebens (Gehorsam in Liebe) nicht eigentlich handeln könne, begreift man leicht. Wie läßt sich Gott gehorsamen, wenn die Vernunft dem Menschen sagt: Ich gebe dir das Gesetz, und zwar ein kategorisches, dies sei dir genug — mich höre."

Von der Offenbarung aber im Sinne des Rationalism heißt es: „Wird jene auf die innern Thatsachen des religiösen Bewußtseins bezogen, so sind wir von Rationalisten hinlänglich belehrt: daß Alles, was sich im religiösen Bewußtsein entwickelt, nichts Anderes ist, als das in der Vernunft Eingeschlossene, aber zum Bewußtsein des Individuums in der Gattung bisher noch nicht Vorgedrungene. Alle Offenbarung ist also Offenbarung der Vernunft vor ihr selber. Hievon aber hat die Psychologie, nicht aber die Theologie, als Lehre von Gott und den göttlichen Thaten zu handeln.

In der Theologie des Christenthums finden wir den Rationalisten als gänzlichen Verneiner aller Grundvorstellungen und Grundfacten derselben.

Solch eine Vorstellung ist die vom Dasein der Sünde und ihrer Herrschaft über die Menschheit, und von dem hieraus entstandenen sittlichen Unvermögen der Vernunft, auf welche Voraussetzung das Christenthum alle seine Lehren vom Heil aus Gott durch Christum bauet.

Solch ein Grundfactum ist die Menschwerdung Gottes und seine Erscheinung in der Welt.

Nach Aufhebung dieses Factums aber und zwar zu Folge

des obersten Grundsatzes von der Inpenetrabilität der Welt und Menschheit für Gott, bleibt von der Persönlichkeit Jesu keine andere Vorstellung übrig, als die, daß Er, gleich uns Andern, ein einfacher Mensch gewesen. Mit der göttlichen Macht und Sendung Christi aber wird von seinem Werke der Charakter des göttlichen Heiles und der Erlösung hinweggenommen, welcher Begriff sich mit dem Rationalismus schon deßhalb nicht verträgt, weil ihm die Sünde eine bloße Zufälligkeit ist, die nicht viel zu bedeuten hat; und doch ist die Entsündigung als der Hauptzweck der Erscheinung Christi in den christlichen Urkunden bezeichnet. Das Verdienst Christi kann also nur in einer Lehre bestehen, die erst nach 18 Jahrhunderten, unter den Händen der Rationalisten zu einer vernünftigen Religionslehre gediehen ist." So viel über den Rationalismus als Theologie.

Doch unser Apologet ist nicht ungerecht; er erwähnt und erwägt deßhalb noch zwei Vereinigungsversuche des Rationalismus mit dem christlichen Positivismus.

Der erste besteht in der Umdeutung des Wortes Offenbarung, der zu Folge diese in den Begriff der Welterscheinung hineingeschoben werde. Dagegen wird nun bemerkt (S.272): „Offenbarung Gottes ist immer und überall ein Act Gottes, nur Er selber kann sich offenbar machen. So war allerdings der ursprüngliche Schöpfungsact eine und zwar die erste Schöpfung; die Welt aber und ihre Erscheinung ist nur das Product dieser Offenbarung, nicht die Offenbarung selber, und daß sie jenes sei, erkennen wir nicht durch Anschauung, sondern durch Reflexion. Dieses Verhältniß bleibt für alle Zeiten und für alle Welterscheinungen."

„Sollen wir in dieser (außer der Zurückweisung auf den ursprünglichen Schöpfungsact) eine wirkliche Offenbarung Gottes finden, so müßte sich jener Act in neuen Hervorbringungen wiederholen (mindestens auf die Weise: wie sich die ältere Theologie den concursus divinus gedacht hat, um die Erhaltung der Welt, als eine unaufhörlich wiederholte Schöpfung zu definiren). Von alle dem aber — wollen die Rationalisten nichts wissen."

Der zweite Vermittlungsversuch legt die Göttlichkeit des Christenthums als höchste Vernünftigkeit aus.

Der Irrthum in diesem wird vom Verfasser als der gröbere angeklagt, „weil er geradezu das Göttliche mit dem Menschlichen vermische, um nicht jenes über dieses stellen zu müssen. Die Vernunft sei dem Menschen wohl Organ, das Göttliche zu schauen und in sich aufzunehmen; nicht aber das Göttliche selbst. Sie sei Form, in welche Gott eingeht, wenn er sich dem Menschen offenbart; aber in welcher er nicht

aufgeht. Sie ist Form des Göttlichen für den Menschen, aber nicht Form (noch weniger das Wesen) Gottes an sich. Vom Christenthume aber werde die Göttlichkeit an sich noch nicht ausgesagt, wenn man es die höchste Vernunft nennt, wenn es auch nicht problematisch wäre, ob es diese sei."

Diesen Versuchen wird schließlich noch nachgesagt: „daß sie in Christo nichts weiter als den Menschensohn schauen lassen, da uns die christlichen Urkunden zwar auch diesen, aber nicht diesen allein, sondern den Gottessohn zeigen, der, mit jenem verbunden, ihn leitete und beherrschte."

Diese Mittheilung wird für manche Leser zu lang und zu breit ausgefallen sein; der Zweck aber mag hier das Mittel entschuldigen, da es sich nämlich für uns darum handelte, einzelne Stellen, und diese nicht abgerissen, sondern soviel als möglich im Contexte zusammenzustellen, deren Concentration in unserm Apologeten den Gedanken wecken sollte: daß wer den Rationalismus der Kantianer bekämpfen wolle, frei sein müsse von Rationalismus einer andern z. B. der Jacobischen Schule.

Also — wie wir gehört, ist es problematisch, ob Gott in Christus die höchste Vernunft sei. Aber ohne Bedenken hat der Apologet Gott früher die höchste Freiheit genannt, und noch früher, den menschlichen Geist, den Geist vom Geiste (Gottes versteht sich). Warum soll nun aber der Gottheit die höchste Vernunft abgesprochen werden, wenn ihr doch die höchste Freiheit zugesprochen wird? Ist eine Freiheit ohne Vernunft denkbar in Gott, wenn jene ohne diese für den geschöpflichen Geist nicht denkbar ist, und wenn der Denkgeist überhaupt vom Nachbilde zum Urbilde aufsteigen darf? Wird nicht vielmehr Gott ebenso als das absolute Subject jener beiden Prädicate, oder als das Princip jener Qualitäten zu denken sein, wie der Geist der substanzielle Träger derselben ist? Werden ferner jene zwei Grundeigenschaften, wenn sie in Bezug auf den Geist als Momente seiner ursprünglichen Offenbarungsweisen, als Receptivität und Spontaneität gelten, nicht auch in Bezug auf Gott dieselbe Deutung zulassen?

Ist aber dieses zugestanden, so ist hiemit schon der wesentliche Unterschied zwischen dem Geiste Gottes und des Menschen negirt, und hiermit, wenn nicht der ganze, so doch der Halbpantheismus inducirt, der als Harlequin mit seinem ex omnibus aliquid-Costüme unter allen philosophischen Systemen unstreitig die lächerlichste Rolle spielt. Auf seine Aussage, daß Vernunft nur Form des Göttlichen für den Menschen, nicht aber Form des Göttlichen an sich, noch weniger aber Wesen Gottes sei, darf sich der Apologet nicht berufen, um uns zu widerlegen.

Warum sollte nicht dem Wesen Gottes neben der höchsten Freiheit auch noch die höchste Vernunft, und beide als Momente seiner Selbstoffenbarung, und hiemit als Form Gottes an sich beigelegt werden, da sich unter dieser Voraussetzung um so leichter begreifen läßt, wie die Vernunft im Menschen Form sein könne, in welche Gott eingeht ohne in ihr aufzugehen, nach dem bekannten Schlagworte dieser Weltansicht: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt, das in die apologetische Sprache übersetzt, lautet: Urbildliches wird nur vom Ebenbildlichen erkannt?

Uebrigens hat Referent gar nicht übersehen, wie bestimmt sich unser Apologet gegen den Pantheismus erklärt hat, indem er S. 209 sagt: „wer Göttliches in die Vernunft und in die Natur setzt, der hat Vernunft (Geist) und Natur schon vergöttert und ist Pantheist geworden." Wenn sich aber bei alle dem, ohne sein Wissen und Wollen, doch der Halbpantheism als spiritus familiaris in seinen Federkiel eingenistet; so soll unsere Hindeutung auf dies malheur ihn nur behutsam machen in der Beurtheilung fremder Weltansichten, um nicht in Consequenzmacherei zu gerathen, die Niemanden belehrt, aber Jedermann aufbringt. Wem ist nicht bekannt, daß im Kriticismus die theoretische Vernunft in Bezug auf Gott und göttliche Dinge leeres Stroh gedroschen? Er hat es ja selber eingestanden, und deßhalb zur practischen Vernunft seine Zuflucht genommen, ja ohne die Schmach in dem Vorwurfe zu berücksichtigen, sein System als eine geborstene Glocke zu Tage gefördert zu haben! Aber wem wird deßhalb einfallen, sich jetzt noch mit dem Ausrufe vor den alten Riß zu stellen: Welch ein Gott! (versteht sich, an der Gränze des Universums.)

Wird er sich nicht die Frage gefallen lassen müssen: wo er denn seinem Gotte den Platz angewiesen habe, den seine Kirche als einen außerweltlichen anbetet? Oder: — ob der concursus divinus etwa die Außerweltlichkeit wieder gut mache, dem zu Folge die Erhaltung der Welt als fortwährende Schöpfung erklärt wird?

Wozu ferner die Persiflage gegen die practische Vernunft und ihre Motive in den Worten: Ich gebe dir das kategorische Gesetz — mich höre! (d. h. nicht Gott.) Ist als Urbild in seiner höchsten Freiheit sich selber genug, warum sollte das Nachbild sich nicht genügen mit seiner ihm zugetheilten Freiheit? Alles sich selber Genügende aber braucht auch nur mit sich selber zu verkehren. In der Penetrabilität der Welt kann doch der Grund zu einem Verkehre nicht liegen! Dies wäre beiläufig das Gegenstück zu obigem Sarcasmus.

Der erste Lobpreiser des categorischen Imperativs war

übrigens bescheiden genug, die Legislation der Vernunft in letzter Instanz nicht für das Machwerk der subjektiven Vernunft oder des vernünftigen Subjekts auszugeben. Kanten war aller Pantheism wenigstens eben so zuwider, als unserm Apologeten, weil er, wie dieser, den Gedanken der Creation und nicht den der Generation der Welt aus Gott festhielt. Wer aber dies thut, der hört nicht die Stimme der Vernunft allein im Du sollst, sondern zugleich die des Weltschöpfers selbst, wenn auch bloß mittelbar.

Und wenn er diesen vernimmt, so muß er sich ohne weiteres die Ohren mit beiden Fingern zuhalten, wenn er den Vorwurf vernimmt: „daß die Sünde ihm eine Zufälligkeit gelte, an der nicht viel gelegen sey."

Daß dieselbe Weltansicht, in der Christologie, der positiven Theologie eine große Schuldnerin geblieben, wer wird das in Abrede stellen wollen; aber sie ist deßhalb keine leichtsinnige Schuldenmacherin zu nennen, indem es ihr nicht zu hoch anzurechnen ist, daß sie das sittliche Vermögen der Vernunft (d. h. die Freiheit) nicht so tief gesunken vorfinden konnte, als es ihr die orthodoxe Lehre der Reformation glauben machen wollte.

Auch war jene Zeit noch nicht reif, die wunderliche und absonderliche Distinktion zu machen, oder die bereits gemachte zu capiren, nämlich „zwischen dem Schöpfungs akte und dem Schöpfungs werke, und daß nur jener, nicht aber dieses in seiner Erscheinung den Namen einer Offenbarung Gottes verdiene."

Jene Zeit sah demnach den Menschen, wie ihn die Erfahrung als mit Freiheit und Vernunft ausgerüstet vorführt, nicht nur als eine Offenbarung Gottes an, sondern auch als eine Offenbarung, die keiner zweiten bedürftig sei, wenn darunter eine wiederholte Schöpfung verstanden werden solle. Deßhalb trägt auch von der verunglückten Christologie nicht die Impenetrabilität der Creatur die Schuld allein, wohl aber der Einfall: daß Gott seiner Hände Werk in der Weltschöpfung unmöglich nur halb zu Stande gebracht habe, am wenigsten aber aus dem Grunde, um dem concursus divinus, als dem Gewichte an der Weltenuhr und der dadurch bedingten Unruh in ihr, ein sicheres Plätzchen anzuweisen. Solche Voraussetzungen aber mußten endlich allerdings die Lehre in den Vordergrund jeder historischen Offenbarung drängen. Aber fragen müssen wir uns an dieser Stelle: ob die Zeit ein anderes Resultat erlebt hätte, wenn der Rationalismus der irrationalen Orthodoxie Gehör gegeben, und mit ihr das sittliche und intelligente Vermögen des Geistes im Menschengeschlechte, mit Nothwendigkeit durch die Sünde Adams auf den Nullpunkt herabgesunken, angenommen hätte?

Uebrigens erweist die Apologetik den Vermittlungsversuchen des Rationalism wirklich zu viel Ehre, wenn sie ihnen die Idee von Christus, als dem Menschensohne, zugesteht, die Idee vom Gottessohne aber abspricht. Keinem pantheisirenden Rationalismus ist es wohl je in den Sinn gekommen, die Gottheit Christi als solche, wohl aber im Sinne des evangelischen und katholischen Christenthums zu bestreiten, das in dem Ausdrucke Menschensohn (von Christus dem Herrn gebraucht) eine höhere Bedeutung findet, als wenn denselben der Rationalist mit der Persönlichkeit jedes Einzelnen im Geschlechte in Verbindung bringt.

Wir stehen nun bei dem §. 33, der von den Formen des Supranaturalism und ihrer Beurtheilung handelt.

Auf der gemeinsamen Grundlage alles Supranaturalism, daß die Quelle und der Ursprung der Religion — über der Vernunft — in Gott und seiner Offenbarung liege, sollen über das Verhältniß des Inhaltes der letztern zur Vernunft dreierlei Vorstellungen möglich, und auch geschichtlich eingetreten sein. Sie sind:

a. Der Inhalt der Offenbarung kann und beziehungsweise muß gegen die Vernunft sein.
b. Jener kann nicht gegen, wohl aber über der Vernunft sein, wenigstens theilweise.
c. Er ist weder gegen, noch — wenigstens nicht absolut — über, weil für die Vernunft.

In Bezug auf die erste Form meint unser apologetischer Beurtheiler vor Allem: daß ein solcher Gegensatz seinen Grund weder in dem Begriffe der Offenbarung an sich, noch in dem der Vernunft an sich haben könne, daher nur einer eigenthümlichen Auffassung gewisser Offenbarungslehren zuzuschreiben und folglich nur historisch erklärbar sei. Diese Erklärung giebt er in den Worten: „Erst mit der Reformation kam die irrationalistische Ansicht zum Vorschein, veranlaßt theils durch den Haß gegen die Scholastik, theils durch die Vorstellung der Reformatoren von den Folgen des Sündenfalls und dem Grade des angebornen sittlichen Verderbens."

Wir sind mit dieser historischen Erklärung ganz einverstanden, keineswegs aber mit der Folgerung daraus, nämlich: daß jene erste Form nicht in der Vernunft an sich gegründet, und deßhalb nur einer eigenthümlichen zufälligen Ansicht zuzuschreiben sei. Was mag wohl der Kritiker unter der Vernunft an sich verstehen? Versteht er mit uns darunter die Vernunft des Einzelnen, als Princip seiner Vernunftthätigkeit, mithin jene vor allem Vernunftgebrauche; so folgt hieraus, daß dieser letztere überall historisch eintreten muß, um sowohl von

ihm, als von dem Ansich desselben ein Wort über die Lippen bringen zu können. Demnach müßte also von jeder der drei Formen ausgesagt werden, was ihr Beurtheiler nur von der ersten gelten lassen will. Und da keine Thätigkeit der Vernunft, als Receptivität, allein denkbar ist ohne Thätigkeit der Freiheit, als Spontaneität, das Realprincip beider aber der Geist des Menschen selber ist; so wird wohl auch alle und jede Ansicht von dem Verhältniß der Vernunft zur göttlichen Offenbarung davon abhängen, wie der Geist das ursprüngliche Verhältniß seiner zu Gott denkend bestimmt hat.

Daß übrigens diese Denkbestimmungen sich nicht ins Maaß- und Zahllose verlaufen können, sondern daß auch Zahl, Maaß und Gewicht apriorisch zu Grunde liegt, und daß ihr Typus nicht überschritten werden und die freie Wahl nur innerhalb desselben ihren Spielraum haben könne, wird wohl nicht leicht Jemand beanständigen, dem die Geschichte des Denkgeistes in der Weltgeschichte bekannt ist.

Die eigentliche Kritik aber hat zwei Hauptseiten.

Jene Ansicht wird zwar wörtlich nur ein großer Irrthum genannt; allein da sich dieser mit einer Unmöglichkeit befaßt, so hätte er eben so leicht ein Unsinn genannt werden können.

Soll die Offenbarung den Menschen auffordern, heißt es, die Ideen, welche sie ihm mittheilt, nach andern Gesetzen des Denkens zu bestimmen und zu verknüpfen, als nach jenen Formen und Gesetzen, die der Vernunft ebenfalls anerschaffen sind? Ferner in Bezug auf die praktischen Anforderungen der Offenbarung an den Menschen, heißt es:" Soll die Stimme der Offenbarung die Stimme des Gewissens Lügen strafen, und der Mensch überhaupt nach andern Gesetzen des vernünftigen Wollens handeln? Dies ist so unmöglich, als daß das Licht nicht leuchten und das Wasser nicht naß machen sollte. So hebt also der Irrationalism eben so, wie der Rationalism, nur aus einem andern Grunde, alle Empfänglichkeit der Vernunft für die Offenbarung auf; denn welches andere Organ bliebe dann dem Menschen noch übrig?"

Alles sehr wahr! Und doch ist jene Unmöglichkeit in die Geschichte eingetreten und so zur Wirklichkeit geworden, und die Theologie hätte wirklich der gläubigen Menschheit den Pelz gewaschen, ohne diesen naß zu machen, und ein Licht in das Erdendunkel gestellt, ohne dies zu erleuchten. Was für eine Grundverhältnißbestimmung mag wohl solch eine wirkliche Unmöglichkeit und unmögliche Wirklichkeit zur Voraussetzung haben?

Doch hören wir zuvor noch die andere und mildere Seite der Kritik. Zwar kennen wir durch die Offenbarung eine Wiedergeburt des Menschen aus dem Geiste; aber dieser Geist

ist wieder der Geist Gottes, wird ihm von Oben gegeben, kommt insoweit von Außen her an den Menschen, muß von diesem aufgenommen werden; wo findet sich nun aber ein Organ im Menschen zu jener Aufnahme? Da die geistige Geburt nur auf der Grundlage der physischen geschieht; so kann, wenn der Vater der geistigen Geburt der Geist Gottes ist, die Mutter keine andere als die Vernunft sein, die ursprünglich vom göttlichen Geiste befruchtet worden. Auch wissen wir (mit den Offenbarungsgläubigen), daß die Vernunft zu dem göttlichen Saamen auch den Keim der Sünde in sich aufgenommen, daß dadurch ihr ursprüngliches Licht verdunkelt und von da an vielfach sich verirrt hat, und daß darum besonders eine neue Offenbarung nothwendig geworden; mit diesem Keim der Sünde und seiner Entfaltung tritt die Offenbarung zwar in Widerspruch, nicht aber mit der Vernunft selber. Diese hat durch die Aufnahme von Sünde und Irrthum, als von Außen her und insofern zufällig in sie gekommen, die Fähigkeit zur Aufnahme des göttlichen Geistes und seiner Wahrheit nicht verloren!"

Diesen Aeußerungen zufolge hat es allen Anschein, daß die Apologetik eine Deutung der Wiedergeburt, nach und aus der primitiven Geburt des Geistes versuche, indem sie sagt: daß jene auf der Grundlage der physischen Geburt vor sich gehe, und hinzusetzt, daß der Vater der geistigen Geburt (also nicht der Wiedergeburt) der Geist Gottes sei, was auch mit der frühern Aussage zusammenstimmt in den Worten: der Geist des Menschen ist Geist vom Geiste Gottes. Nur begreifen wir dabei andererseits nicht: wie sie in jener physischen Basis (wenn sie rein als solche genommen wird) die Vernunft als die Mutter finden könne, da es ja keine Vernunft ohne Geist giebt.

Bei der Wiedergeburt läßt sich wohl das Vorhandensein der Vernunft um so leichter denken, da ja eben nicht die Physis, wohl aber der Geist des Menschen zunächst und vor allem wiedergeboren werden soll. Ist aber dies, so läßt sich abermals nicht die Wiedergeburt nach der primitiven Geburt des Geistes deuten. Nach der Grundansicht der Apologetik ist der Menschengeist freilich Geist vom Gottesgeiste; jener aber in der Sünde des Urmenschen, nach ihrer Ansicht, doch nicht gewichen vom physischen Gebilde des Menschen, sonst könnte sie nicht behaupten, wie wir so eben gehört haben: daß der Vernunft nach dem Sündenfalle die Fähigkeit zur Aufnahme des göttlichen Geistes nicht verloren gegangen sei.

Würde aber doch — vielleicht aus Inconsequenz — solch ein Verlust von ihr zugestanden; so müßte freilich auch zugleich die Trennung des menschlichen Geistes (der wesentlich ein göttlicher ist) vom physischen Individuum zugestanden werden, da

es ohne Geist weder Vernunft noch Freiheit im Menschen geben kann.

Wer sich also nach dem Sündenfalle des Urmenschen weder eine Willensfreiheit, noch eine Vernunft in dem Geschlechte desselben denken mag; der kann diesen Gedanken nur durch die Voraussetzung rechtfertigen: daß die unmittelbare Folge jener Sünde in der Trennung des Geistes von der Physis im Menschen bestehe. Diese Voraussetzung findet ihre letzte Rechtfertigung einerseits in dem Gedanken, daß Alles, was Geist ist, Geist sei vom Gottesgeiste, andererseits in der unmittelbaren Wirkung der Sünde, die das trennt und scheidet, was Gott ursprünglich vereint und verbunden hat.

An diese Deutung der Ursünde in ihrer nächsten Folge schließt sich aber auch die Zweckbestimmung des Christenthums an, die nur in einer Wiederbringung (Wiedergeburt) des menschlichen, als eines göttlichen Geistes, und hiemit in einer Ergänzung des Halb= zum Ganz=Menschen liegen kann. Und hierin liegt auch der Schlüssel zum Verständnisse der ersten Form des Supranaturalism.

Und die neue Apologetik steht in näherer Verwandtschaft mit ihr, als es ihr vielleicht lieb ist; wenn sie einerseits den Menschengeist als Geist vom Gottesgeiste, und andererseits die Wiedergeburt eine Befruchtung der Mutter=Vernunft vom Vater=Geiste Gottes nennt. Denn — obwaltet zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste wahrhaft ein Geschlechtsverhältniß, so sind auch beide als Geschlechtsfaktoren gleicher Natur und Wesenheit. Auch ist unter Voraussetzung der Ursünde die Trennung des göttlichen vom geschöpflichen Elemente in der Einen Menschennatur als unausbleiblich zu denken, es mag nun der sündige Akt entweder der Seele, als dem Lebensprincipe der Physis, oder dem Geiste selber zur Last gelegt werden. Daß aber unter Voraussetzung jener Verwandtschaft consequent nicht mehr von einer bloßen Verdunkelung des ursprünglichen Vernunftlichtes durch den Keim der Sünde und seine Entfaltung die Rede sein könne, ist offenbar, oder man müßte zu einer Scheidung des Geistes in ihm selber, d. h. zu einer Halbirung desselben seine Zuflucht nehmen, der zufolge dem Menschen die Vernunft ohne Freiheit geblieben wäre. Oder — was wohl schicklicher wäre — man müßte der Physis als solcher die Fähigkeit zur Aufnahme des Geistes vindiciren, die ihr freilich abgesprochen werden könnte, weil in diesem Falle der Mensch selber als Vereinwesen von Geist und Natur, und hiemit seine primitive Geburt oder Entstehung so wenig, als seine Wiedergeburt denkbar wäre. — Bei allem dem aber wäre es doch sehr gewagt, jene Empfänglichkeit mit dem Namen Vernunft zu belegen, weil die Receptivität der

Natur für die Vereinigung mit dem Geiste nicht einerlei ist mit der Receptivität des Geistes für Gott und Gottesgedanken.

Ein gleiches Dunkel finden wir über das ausgegossen, was die Apologetik Keim der Sünde, mit der Kraft begabt, sich zu entwickeln in mannichfaltigem Irrsal, nennt, und dem sie neben dem göttlichen Saamen einen Platz in dem Menschen anweist.

Es steht allerdings einer philosophischen Disciplin sehr wohl an, in Bildern und Gleichnissen zu reden, versteht sich, wenn sie zuvor die Sache beim rechten Namen genannt hat, eingedenk der Weisung: Euch ist es gegeben, die Geheimnisse im Gottesreiche zu verstehen, den Andern aber bloß in Geheimnissen. — Doch hören wir die Apologetik über die zweite Form des Suprarationalism.

Auch von diesem gemilderten Gegensatze zwischen Offenbarung und Vernunft glaubt die apologetische Kritik den nächsten Grund in einer abermals zufälligen und eigenthümlichen Auffassungsweise specieller Lehren christlicher Offenbarung zu finden, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Zahl solcher Lehren eine größere sei, als im vorigen Gegensatze, indem diese Lehren nicht bloß die Natur des Menschen, sondern auch die Natur Gottes zum Gegenstande hätten.

Ein entfernterer Grund wird noch in einer Ansicht vom Glauben gefunden, den die Offenbarung stets für jene Lehre gefordert habe, mit welcher Forderung aber jene Zeit die Begreiflichkeit der Lehren nicht habe in Uebereinstimmung bringen können, ohne durch sie den Glauben selber als unmöglich zu erklären.

Was nun den ersten Grund betrifft, so ist wohl allerdings die Zahl als ein Zufälliges und hiemit der darauf basirte Unterschied selber als ein zufälliger zu tariren, nicht aber der Gegensatz selber; denn wo der Inhalt der Offenbarung schlechthin gegen die Vernunft streitend gedacht wird, wie könnte da irgend ein Theil jenes Inhaltes von jenem Streite ausgenommen werden.

Anders verhält sich's wohl mit dem zweiten Grunde, den wir ausführlicher behandelt gewünscht hätten, weil dadurch zugleich die behauptete Zufälligkeit dieser Form des Suprarationalism eine bessere Beleuchtung erhalten hätte. Nach der Psychologie jener Zeit schloß nämlich das Wissen (Begreifen) den Glauben deßhalb aus, weil jenes als ein inneres Schauen gedeutet, das vom Glauben schlechthin ausgeschlossen wurde. Daraus folgte zugleich: daß alles sogenannte Wissen, das zum Glauben hinzutrat, nur für ein uneigentliches galt, und als ein bloßes, wenn auch nützliches Spiel mit Analogieen, die andern Sphären des menschlichen Wissens entlehnt waren,

ausgegeben, deßhalb aber eben nicht verpönt werden konnte. Welche Grundansicht aber mußte von jener Psychologie vorausgesetzt werden, um das Wissen als ein inneres Schauen zu bestimmen? Und eben jene Grundansicht negirt die Zufälligkeit jener zweiten Form. In der Kritik derselben wird sehr richtig bemerkt, daß bei all ihrer mindern Vernunftwidrigkeit sie doch der gleiche Vorwurf treffe: daß die Offenbarung auch hier eine bloß äußere bleibe. „Der Mensch kann die Stimme der Offenbarung wohl hören, aber nicht verstehen; er kann die Wahrheit von Gott dargeboten wohl annehmen, aber nicht aufnehmen, d. h. nicht geistig verarbeiten, ihre Gaben sind goldene Aepfel in silbernen Schalen, aber nicht genießbar.“

Hier wird sich freilich die Apologetik auf die Frage gefaßt machen müssen: ob etwa die goldenen Aepfel deßhalb gegeben worden, um sie nicht bloß aus der silbernen Schale herauszunehmen und zu beliebäugeln, sondern sie sogar in Scheidewasser aufzulösen? Und welche Antwort sie immer in petto haben mag, sie wird nicht vor dem Spitznamen eines rationalistischen Vergolders schützen.

Nicht viel besser wird es ihm ergehen mit einer zweiten Behauptung: „Das ist die Natur des Geistes, daß all sein Leben durch die Erkenntniß bedingt ist. Entweder beginnt es mit dieser und geht in Gefühl und Handeln über — oder es beginnt in dem Gefühle, steigt von diesem auf in die Erkenntniß und endet im Handeln.“

Es wird ihm hier gesagt werden, daß das Geheimniß des Rationalism, alle Köpfe zu philosophiciren, schon verrathen sei. Denn sehr gern wird die Erkenntniß, von der die Apologetik spricht, für eine spekulative genommen, d. h. mit geflissentlicher Abstraktion von der Erkenntniß-Scala in der Menschheit.

Und wenn endlich die Apologetik bemerkt, daß der Supranationalist auf seinem Standpunkte schlechterdings nicht erklären könne, wie die Offenbarung den Menschen erleuchten, bessern und heiligen könne, wenn sie schlechterdings über ihm und so immer über ihm und folglich auch immer außer ihm ist; so wird sie sich die ehrenrührige Frage gefallen lassen müssen: ob sie denn als Theologie vergessen habe, daß der Glaube schon, als virtus infusa, zugleich ein übernatürliches Licht sei?

Und wenn sie auch darauf antwortete, daß sie dies so wenig vergessen habe, als ein anderes, nämlich daß alles Licht nur für Augen und zwar für gesunde da sei, und daß jedes Auge, das dem Lichte sich verschlösse, ein krankes Auge sei; so wird ihr das Alles nichts frommen, denn auch der Supranationalism hat eine Antwort in Bereitschaft, nämlich: daß das Licht wohl alles Andere, nur sich selber nicht sichtbar mache, und daß

demnach die Theorie des natürlichen Lichtes in der Experimentalphysik der Theorie des übernatürlichen Lichtes an Thorheit nicht viel nachstehe.

Was aber endlich die bezüchtigte Verwandtschaft des Suprarationalism mit dem Nationalismus betrifft, die darin liegen soll, daß beide eine Transscendenz der Offenbarung behaupten, nur mit dem Unterschiede, daß jener nur die Ein- und Durchdringung, dieser aber auch den Andrang der Offenbarung auf den Menschen läugne; so ist hiemit dem Rationalismus wirklich zu viel Ehre erwiesen, indem er nicht bloß den Andrang, sondern die Offenbarung selber negirt, die er dann freilich nicht mehr als Etwas ansehen kann, das an den Menschengeist herankommen könne. Mit andern Worten: er erklärt das Sonnenlicht als überflüssig, und deßhalb als nicht existent für das Auge, da dieses ohnehin schon sonnenhaft sei; oder er erklärt alle Transscendenz, alles Mysterium schlechtweg für ein Unding.

Diese absolute Transscendenz des Mysteriums sowohl auf Seite des Rationalism als des Superrationalism zu destruiren, hat sich nun die Apologetik zur Aufgabe gemacht.

Sie läßt nämlich eine bloß relative zu, und zwar bloß in Bezug auf den Verstand, der am Sinnlichen seine Arbeit habe, nicht aber in Bezug auf die Vernunft, als das Organ für Uebersinnliches. Eine Transscendenz für diese finde weder in der Bibel, noch in der ältern Geschichte der christlichen Theologie einen Stützpunkt.

Daß nun die Offenbarung für den Verstand Geheimniß habe, das könne nur den befremden, der nicht wisse, daß für jenen die Religion schon Geheimniß habe, die doch nach der Meinung der Rationalisten und Suprarationalisten die Vernunft selber den Menschen lehre.

Wir haben die Idee von Gott, heißt es (sei's nun woher immer); aber wer (Rationalist oder Suprarationalist) wird sagen, daß er Gott begriffen habe — und doch ist dies die Grundidee der Religion. Sie (oder ihr Inhalt — Gegenstand) ist also für uns ein Geheimniß, wer sagt aber deßhalb: daß Gott und seine Idee die Vernunft schlechthin übersteige, und daß, weil sie von ihr nicht begriffen und umfaßt werden kann, sie dieselbe gar nicht erfassen könne? Der Apologet geht von diesem Beispiele, aus der bloß formellen Offenbarung genommen, auch auf Beispiele aus der materiellen Offenbarung über; Referent hat ihn jedoch zuvor um einige Auskunft zu bitten. Wir fragen ihn zuerst: ob er jenes Erfassen oder Ergreifen, im Gegensatze zum Begreifen und Umfassen, wirklich auf die Vernunft bezogen wissen wolle? Und ist die Antwort

ein Ja, so kann man nicht in Abrede stellen, daß jene Idee nicht bloß für den Verstand, sondern auch für die Vernunft eine transscendente bleibe, und zwar gegen seinen Willen, weil er einer frühern Aeußerung zufolge, die Begreiflichkeit keineswegs in ein bloßes Ergreifen (Annehmen), sondern auch in ein Aufnehmen gesetzt, das er mit der geistigen Verarbeitung als identisch angesetzt hat.

Wir fragen ihn ferner: wem diese geistige Verdauung zukomme? Wird die Vernunft damit beehrt, so kann sie mehr als ergreifen; wird jene aber dem Verstande beigelegt, so läßt sich ihm sein Tagewerk nicht bloß in der Sphäre der Sinnlichkeit anweisen. Oder giebt es vielleicht eine doppelte Verdauung im Geiste, die eine auf dem sogenannt ersten Wege, wo nur die analytische Arbeit der Zähne in Anspruch genommen wird, die andere auf dem zweiten Wege, wo der Magensaft für die Bereitung des Chylus ins Spiel tritt, und wovon man die letztere ebenso der Vernunft, wie jene dem Verstande anheimstellen könnte?

Und wozu diese Fragen? Zu nichts Anderm, als um jede Apologetik, als Theorie der Offenbarung, darauf aufmerksam zu machen: daß für die Penetrabilität des Lehrinhaltes gar nichts gewonnen wird, wenn einerseits die Unterscheidung von Vernunft vom Verstande, nach Grundsätzen der Jacobischen Schule, und andrerseits, wenn nach derselben Schule der Begriff vom Begreifen als Umfassen in jene Theorie aufgenommen wird.

Geistesfunktionen bleiben in der Wissenschaft stets sehr oberflächlich und äußerlich bezeichnet, wenn ihre Bestimmung nur von Gegenständen außer dem Denkgeiste entlehnt ist, mit welchen sich jene allerdings befassen oder doch befassen können.

Und so wenig die Vernunft, als Receptivität des Geistes, bloß ein Organ ist für übersinnliche Objekte, denn sie nimmt ja doch auch von der Außenwelt Eindrücke auf; so wenig kann dem Verstande bloß sein anatomisches Tagewerk in der Sinnenwelt angewiesen werden.

Wer aber das Begreifen des Geistes nur in den logischen Begriff setzt, der, je allgemeiner und leerer, desto umfassender und weiter ausfällt, der weiß nicht, was er thut — wenn er sich gegen die Transscendenz sowohl des Rationalisten, als des Suprarationalisten ereifert. Der Geist begreift nur, weil seine ihm eigenthümliche Denkthätigkeit sich mit etwas ganz Anderm befaßt, als mit der Bildung der Begriffe. Und sein Begreifen ist zunächst freilich ein Ergreifen und zwar vor Allem seiner selbst, als des Realgrundes seiner Selbstoffenbarung; aber er kann nicht stehen bleiben bei Sich; als einem bedingten,

weil beschränkten Sein; er muß die Makel dieser Negativität, womit er sich als reale Position behaftet findet, abermals negiren, und denkt darin eben ein Sein ohne Negativität, als absolutes Sein, als Sein durch sich. Dieser Gedanke von solch einem Sein nennt die Apologetik mit Recht die Grundidee der Religion. Allein sie thut sehr unrecht, wenn sie diese Idee oder deren Inhalt auch schon den Gegenstand derselben nennt, wie wir gehört, um beide hernach, sowohl Idee als Gegenstand, ein Geheimniß nennen zu können.

Die Idee, der subjektive Gedanke des Geistes, ist als solcher so wenig ein Geheimniß, als der ganze innere Proceß, in welchem jene Idee das formale Schlußmoment ist; wohl aber ist das Objekt, welches jener Idee entspricht, ein Geheimniß, weil es als ein den subjektiven Denkproceß schlechthin transscendirendes Reales gedacht werden muß. Der Denkgeist muß jenes Schlußmoment in seinem Inhalte des Unbedingten, mit derselben Nothwendigkeit als Sein außer sich, d. h. als objektiv Reales denken, wie er das frühere Moment des Bedingten, d. h. Sich selber als Sein, als subjektives Reale oder reales Subjekt denken mußte. Gott begreifen, heißt demnach nichts Anderes, als den Eintritt des Gedankens vom Absoluten ins Selbstbewußtsein dialektisch nachweisen; die ganze Begreiflichkeit dreht sich also um die Genesis eines Moments im Denkprocesse. Aber je bestimmter und deutlicher dieser innere Vorgang einerseits dargethan werden kann; desto intensiver wird andrerseits durch dieses Licht das heilige Dunkel des Mysters. Oder ist es etwa ganz oberflächlich mit Händen zu greifen, wie der menschliche Geist in dem Gedanken von einem Wesen seinen Ruhepunkt finden kann, der seinem ganzen Sein und Wesen widerspricht; und das er doch zu denken genöthigt wird, um dem Widerspruche in ihm selber zu entgehen?

Doch vernehmen wir auch noch die andern Belege für die neue Ansicht über Transscendenz, in ihrer Relativität.

„Wir haben durch die christliche Offenbarung die Idee der göttlichen Dreieinigkeit, welche nichts Anderes ist, als die Exposition der Idee der Gottheit mit Beziehung auf ihr besonderes Erscheinen und Wirken in der Menschheit. Es versteht sich, daß diese Idee ein Mysterium einschließt, wie jene, deren Exposition sie ist. Aber wird man darum sagen: daß sie schlechthin über die Vernunft sei, die Idee Gottes aber nicht?"

Und fürwahr! ist es ein ganz verkehrtes Verfahren, von der Exposition einer Idee das Geheimniß zu prädiciren, die Idee selber aber, als die Wurzel, als exempt davon zu erklären.

Es hat aber jenes Verfahren nur darin seinen Grund,

weil man mit der Idee Gottes in ihrer Inseparabilität vom Ichgedanken, als dem Gedanken vom Real=Grunde (Ur=Sache), so vertraut war, und daß man diese Vertraulichkeit für die Deutlichkeit selber hinnahm, an der es gar nichts mehr zu deuten geben könne. Wenn daher der Apologet sagt: „Ich wenigstens werde einem solchen (d. h. der da glaubt: die Idee Gottes sei nicht über die Vernunft) immer erwiedern: Mache mir zuerst Gott begreiflich, dann will ich dir auch die Dreieinigkeit begreiflich machen;" so ließe sich diesem Satze ohne weiteres mit gleichem Rechte ein anderer substituiren, nämlich: Suche dir deinen Ichgedanken begreiflich zu machen, willst du dir die Dreieinigkeit begreiflich machen. Der Geist als Ich weiß sich nicht bloß als Sein, sondern auch als Dasein, d. h. als wissendes (sich denkendes) Sein — als Sein, das sich selber offenbar geworden ist in und durch sein Erscheinen. Der Gottesgedanke aber, wie er sich im Geiste ursprünglich einstellt, ist zwar ein Gedanke vom absoluten Sein, aber noch nicht zugleich als Gedanke vom Dasein, als Selbstbewußtsein und Selbstoffenbarung desselben.

Daß in dieser das Sein in seiner Absolutheit sich selber gegenständlich werden muß, ist klar: — aber in wie vielen Momenten wird jene Gegenständlichkeit zum Abschlusse kommen? Die Antwort auf diese Fragen kann abermals nur in der Idee vom Absoluten gefunden werden. Ist's aber dann nicht mit dem Mysterium zu Ende? So wenig in dem Gottesgedanken das begreifliche Moment das unbegreifliche verdrängt hat, weil jenes ebenso die Immanenz, wie dieses die Transscendenz in Anspruch nimmt; so auch hier.

Ein dritter Beleg liegt in der Creation.

„Der Glaube, heißt es, daß Gott die Welt erschaffen, ist im Munde Aller, selbst der Kinder; unsere Weisen haben Creationstheorieen aufgestellt, deren Scharfsinn ich nach Verdienst anerkenne; aber bei alle dem, wer darf sagen, daß er die transscendente Thatsache, den Schöpfungsakt begriffen oder erklärt habe? Er ist also auch ein Geheimniß, aber doch nicht unsrer Vernunft schlechthin unzugänglich?"

Jenes Verdienst aber liegt nach einer frühern Aeußerung nur darin: „wenn der Theoretiker nicht die Geheimnisse auflöst, statt sie zu lösen d. h. zu erklären." Und solch ein malheur kann ihm, der Apologetik gegenüber, sehr bald zustoßen, wenn er in dem Schöpfungsfaktum als Thatsache, die das Universum selber ist, den Willensakt und die Willensthat unterschiede, und dieser letztern in der Thatsache ebenso ihren Abschluß, wie in dem Akte ihren Anfang anwiese, und zwar in der Absicht, um diesen Anfang dadurch zu motiviren, daß durch

ihn das Moment der Negativität in der Selbstaffirmation des Absoluten abermals negirt, und so aufgehoben werden solle in der Setzung der Weltsubstanz.

Wie leicht konnte sich hier die Theorie den Vorwurf zuziehen, daß sie erklären wolle, wie es Gott angefangen, aus Nichts die Welt zu machen. Darum sei es auch hier bemerkt, daß die Lösung solcher Wie-Knoten gar nicht in ihre Aufgabe hineinzurechnen ist; sei es nun, daß ihr jene in der Erforschung des relativen, oder des absoluten Daseins aufstoßen. Sie stehen als schlechthin unzugängliche Mysterien an der Gränze ihrer Contemplation. In dieser aber ist ihr Wie bloß das Warum, mit dem Doppelgesichte des Woher und Wozu. Und deßhalb kann sie auch frei und frank gestehen, daß sie die Transscendenz des Schöpfungsaktes begriffen, sobald sie dessen Voraus- und Nachsetzung in der Idee des Absoluten nachgewiesen, kurz: ihn als dialektisches Moment im Leben des dreieinigen Gottes aufgezeigt hat. So ist die Gottesidee wohl der goldene Schlüssel in dem unscheinbaren Futterale des Selbstbewußtseins — aber der Schlüssel als solcher schließt nicht auf; und so bleibt Vieles lange verschlossen und ein Geheimniß — ohne ein schlechthin Unzugängliches zu sein.

Nach dieser Ansicht von der Transscendenz, die eine halbe für die Vernunft, und eine ganze für den Verstand sein soll, läßt sich leicht auf den Inhalt und die Bedeutsamkeit der dritten Form des Suprarationalism schließen.

Nach S. 287 ist sie die Synthese des Wahren in den zwei früheren Formen, mit Ausschluß des Falschen in beiden.

a. Als Wahrheit des Suprarationalism wird angegeben:

α. Gott ist die einzige ursprüngliche Quelle alles Wahren und Guten.

β. Gottes Unveränderlichkeit in seinem Verhältnisse zur Welt, vermöge welcher Gott jene Quelle nicht bloß einmal für allemal, d. h. ursprünglich, sondern immerdar bleibt, so daß er die ganze Entwicklung der Vernunft durch Offenbarung bedingt.

Sein Irrthum aber ist die Meinung von dem gänzlichen Umschlagen der Vernunft aus ihrer ursprünglichen Empfänglichkeit in gänzliche Unempfänglichkeit für göttliche Offenbarung, und der dadurch nothwendig gewordene blinde Glaube und die willenlose Unterwerfung unter die Letztere.

b. Als Wahrheit des Rationalismus wird angegeben:

α. Gott ist die Urquelle aller in der Vernunft liegenden Wahrheiten und guten Triebe.

β. Die Vernunft ist als Organ des Göttlichen so unvertilgbar, als unveränderlich.

Sein Irrthum aber soll sein, daß er die Unveränderlichkeit der Vernunft festhält, die Unveränderlichkeit Gottes aber aufhebt. Gott ist jene Quelle nur im Schöpfungsakte, nach demselben aber nicht mehr; die Vernunft schöpft von nun an einzig aus sich selber. Hierdurch wird alle lebendige Verbindung des Menschen mit Gott abgeschnitten, und es bleibt nur die unlebendige durch den Gedanken und Erinnerung. Endlich läugnet er jede Verirrung der Vernunft gegen das Zeugniß der Geschichte und des eigenen Bewußtseins, um nur nicht die Nothwendigkeit einer wiederholten Offenbarung, und das Bedürfniß eines fortdauernden Einflusses Gottes zugestehen zu müssen.

Referent hat an dieser Inhaltsbestimmung der dritten Form nur die Konsequenz, vom Standpunkte der neuen Apologie aus, zu loben; zu tadeln aber, daß sie die gemeinsame Wurzel des Irrthums des Rationalism und Suprarationalism nicht zugleich aufgedeckt hat, zu dem Zwecke einer Vermeidung von Seite des ächten Suprarationalism. Jene Wurzel aber ist der Halbpantheismus, der in der Idee von der wesentlichen Identität des göttlichen und des menschlichen Geistes besteht. Der Unterschied zwischen beiden aber kommt bloß daher, daß der Suprarationalism diese Identität in eine Verbindung bringt mit dem biblischen Berichte von dem Sündenfalle, den er als historische Thatsache festhält; der Rationalism aber jenen Bericht nur als philosophischen Mythus gelten läßt. Die unmittelbare Folge davon ist: daß jener mit der Sünde eine Trennung des menschlichen, weil göttlichen Geistes vom irdischen Gebilde, und mit dieser zugleich den Verlust der Vernunft und Freiheit für den Menschen eintreten läßt; der Rationalist aber den Menschen unter allen Umständen mit Vernunft und Freiheit begabt fortbestehen läßt. Hat es mit dieser gemeinsamen Wurzel seine Richtigkeit, so erhält zugleich von ihr die Wahrheit beider Formen eine neue, aber ungünstige Beleuchtung. Uebrigens hat die Apologetik auch in diesem Abschnitte es für zuträglich erachtet, gewisse Wahrheiten abermals zu wiederholen; und so wird sie es uns auch nicht übel nehmen, wenn wir ebenfalls wiederholen, daß weder die (von ihr angeführte) Nothwendigkeit, noch das Bedürfniß einer Offenbarung mit dem Irrthume in der Menschheit stehe und falle; daß umgekehrt Christenthum, als Offenbarung Gottes in Christo, doch in die Weltgeschichte eingetreten wäre, wenn auch die Menschheit vor Christo (um mit der Schrift zu reden) einen Glauben an Ihn besessen hätte, um Berge zu versetzen, und alle Weisheit und Sprachen der Engel gesprochen hätte.

Wir müssen wiederholen, daß jener Glaube und diese Weisheit, wenn sie in der Welt vorhanden gewesen, doch nie ohne den Erlöser da gewesen wären, insofern die Menschheit nach dem Sündenfalle nur Geschichte und ein Gewissen hat durch Ihn, der von sich sagen konnte: ehe Abraham war, bin ich. Wiederholen müssen wir, daß demnach die sogenannte Verbindung durch den Gedanken und die Erinnerung nicht so unlebendig sei, als die Apologetik uns glauben macht, die ihr erst dadurch zu einer lebendigen wird, daß sie Gott vor Allem zum Pädagogen (im eigentlichen Sinne des Wortes) und nur nebenbei zum Leib- und Seelenarzt macht, für den Fall, daß seine Offenbarungsthätigkeit durch den zufälligen Eintritt der Sünde modificirt würde. Es gäbe kein Wissen in der Menschheit ohne Gewissen, in diesem aber (von seiner objectiven Seite betrachtet) liegt nach dem Sündenfalle schon die Bürgschaft von der Incarnation des Logos, der sein Gesetz, das er als Weltschöpfer in den Menschengeist gelegt, in diesem als Sünder nicht zu affirmiren brauchte, wenn er ihn nicht erlösen konnte und wollte.

Wiederholen müssen wir, daß, wer die Offenbarung in Christo auf das theoretische Bedürfniß der Gattung, durch den Sündenfall nothwendig erzeugt, gründet, dem Christenthume einen schlechten Dienst erweist, weil er das Christenthum über kurz oder lang der Gefahr der Antiquirung aussetzt; und wir können uns dafür nur auf Lessings Beantwortung der Frage berufen: „ob die Vernunft aus sich selber nur später gefunden haben würde, was die Offenbarung ihr gibt?“

Wir wissen wohl, daß die Bestimmung aller Offenbarung von der Apologetik nach S. 290. überdies darein gesetzt wird, daß sie das religiöse Leben zur Entwicklung bringe, d. h. es neu anfache, wo es sinken wolle, und wo es eine falsche Richtung genommen, es auf die rechte Bahn leite, und es auf dieser unterstütze und kräftige: woraus erhellet, daß sie das theoretische Moment nicht das einzige, wohl aber das erste in jener Bestimmung sein läßt. Aber wir können uns nicht verhehlen, daß derlei Symptome den Todesbruch in der Menschheit schon zur Voraussetzung haben, der den Schöpfer früher zum Restaurator, als zum Pädagogen macht.

Und Lessings bejahende Antwort auf die obige Frage thut der Nothwendigkeit der Offenbarung nicht schlechthin, wie die Apologie meint, sondern nur dann keinen Eintrag, wenn das theoretische Moment dort ganz aus dem Spiele bleibt, wo es sich um die absolute Nothwendigkeit der Offenbarung handelt, und wenn ihm dafür nur die hypothetische vindicirt wird, für den Fall einer Verdunkelung der

Intelligenz, durch die persönlichen Versündigungen der Einzelnen, im Verlaufe der Weltgeschichte.

An diese unsre Ansicht, einerseits von der Zufälligkeit des Verfalls in Bezug auf die Intelligenz im Geschlechte; andrerseits aber von der Möglichkeit eines hohen Grades derselben in Bezug auf das Heil in Christo, wird die Apologetik ohne Zweifel die Frage stellen: Wo bleibt der Glaube? in welchem Verhältnisse steht dieser zum Wissen?

Und wir können ihr von vorn herein antworten, daß jene Ansicht mehr Respect vor dem Glauben hat, als sie selber.

Sie kennt nämlich zuerst nur einen Glauben, als Vater des Wissens; wir aber kennen noch einen, als Sohn des Wissens. Es läßt sich freilich darüber streiten: ob jener Glaube, der nie Sohn werden kann, nicht den Vorzug vor dem andern verdiene; sintemalen Gott selber zwar Vater wird durch den Sohn, aber nie zum Sohne von ihm wird. Was nützte aber aller Streit über einen Vorzug, wenn dieser sich nie in der Wirklichkeit nachweisen ließe! Die Apologetik aber nennt den Glauben das Annehmen und Festhalten des Gesetzten und nennt jenes einen geistigen Akt, ein Setzen des äußerlich Gesetzten in den Geist, wodurch es dessen Eigenthum wird.

Dieses Gesetzte ist ihr ferner „die Thatsache der historischen Offenbarung." Wenn der Geist nun jene mit Liebe umfaßt, sagt sie, und mit Treue pflegt, so kann es ihm gelingen, seinen Gegenstand zu durchdringen und eine Religionswissenschaft zu erzeugen.

Wir haben gegen diese Genesis des religiösen Wissens um so weniger Etwas einzuwenden, als wir zum Eintritte des letztern in den Menschengeist schon mit der Thatsache der ursprünglichen Offenbarung ausreichen. In jener Thatsache findet sich nämlich der Mensch als einen wesentlichen Bestandtheil. Und je tiefer er in sich eindringt, desto leichter und gewisser wird er auf Züge stoßen, die er sich unmöglich aus der Idee Gottes, als seines Schöpfers, wird erklären können, und deßhalb genöthigt sein wird, Thatsachen in der Geschichte vorauszusetzen und zu postuliren, an die er glaubt, bevor er eine beglaubigte Kunde von ihnen erlebt hat. Dieser Glaube wäre also der Sohn des Wissens, weil des analytischen Selbstbewußtseins; und deßhalb auch seliger zu preisen, weil er an Etwas glaubt, ohne es gesehen zu haben, als jener Glaube, der nur glaubt, weil er gesehen.

Ferner weiß die Apologetik von jenem Glauben: daß er nur ins Schauen übergehen, keineswegs aber ins Wissen über- — noch weniger aber im Wissen aufgehen könne. Wie so? Uebergehen gilt ihr nämlich als Verschwinden. Dieses

aber sei (beim Glauben) deßhalb unmöglich, weil er an der Thatsache hafte, die aber selber nie verschwinde.

Und sie behauptet allerdings mit Recht, daß die Thatsache nie verschwinde, insofern als das Geschehene nie ungeschehen gemacht werden kann. Allein die Thatsache ist noch nicht der Glaube selber; denn dieser ist ja der Act, durch den der Geist ein äußerlich Gesetztes zu seinem innerlichen Eigenthum macht. Wenn nun der Geist von jener Thatsache die Ursache und ihre Bedeutung in der Weltgeschichte begriffen hat, so läßt sich freilich mit der Apologetik behaupten, die Thatsache sei deßhalb nicht verschwunden, und insofern auch zugleich behaupten, der Glaube daran sei nicht verschwunden; aber der Uebergang läßt sich deßhalb noch nicht läugnen, nämlich vom Glauben zum Wissen.

Glaube und Wissen haben nicht bloß ein und dasselbe Object gemein, wie die Apologetik eingesteht; sondern auch dasselbe Subject, den Geist, der da oft glaubt ohne Wissen, und dasselbe Object auch nie wissen (begreifen) kann, ohne es zu glauben; aber dieser sein Glaube ist offenbar nicht mehr derselbe, wie zuvor, weil er nothwendig durch den Hinzutritt des Wissens modificirt wurde. Mit andern Worten: der Glaube, als Zustand des intelligenten Subjects, hat einem andern Zustande Platz gemacht, ohne jenen deßhalb für die Erinnerung und für eine abstracte Fassung unmöglich gemacht zu haben.

Schon die alte Scholastik statuirte diese Modification, aber nannte sie einen Uebergang ins Schauen, und bezeichnete sie hiermit als ein Aufhören des Glaubens, der als solcher alles Schauen ausschließe; das Wissen aber nannte sie nach Thomas von Aquin: ein Schauen der Principien, quo in nobis loquitur Deus. Sie behauptete auch von diesem Wissen, daß es die Möglichkeit des Zweifels ausschließe, und deßhalb höher als der Glaube stehe, der bloß den Zweifel als wirklichen (nicht also dessen Möglichkeit) beseitige.

Wenn wir also einen Uebergang des Glaubens nicht bloß in das Schauen, wie die Apologetik, sondern auch in das Wissen festhalten, so können wir doch mit ihr unter dem Uebergehen nicht das Aufhören des Glaubens verstehen, weil der Mensch mit solch einem Uebergange wahrhaft nicht nur Nichts gewönne, sondern sogar einbüßte; — wenn er z. B. Gott von Angesicht zu Angesicht schaute, ohne den frühern Gottesgedanken, als Idee, die ebenso ein Glauben an Gott in Einer Beziehung, wie in einer andern zugleich ein Wissen Gottes ist, und dieses nur sein kann, weil dasselbe Gottdenken auch ein Glauben ist. So weiß der Geist sich als Sein in seinem Bewußtsein, und glaubt zugleich an sich. Er weiß um sich, insofern er sich

als Sein aus dessen Erscheinungen, also auf dem Wege der Vermittlung, festhält. Und was vom Wissen und Glauben des Geistes an sich selber, das gilt auch von seinem Wissen und Glauben an Gott; nur mit dem Unterschiede, daß der Geist die Idee seiner selbst bei all ihrer Realität doch nie zugleich objectivirt, mithin als objective Realität schauen kann, wohl aber die Idee Gottes in ihrer Realität, folglich als objective Realität in jedem Sinne des Wortes. Denn des Geistes Realität, die er aus seinem Denkprocesse gewinnt, ist ja nur eine subjective, weil seine Objectivirung schon in seiner Selbsterscheinung gegeben ist, aus der er sich eben als reales Subject zurücknimmt und wieder gewinnt; aber jenes Moment der Subjectivität macht dieselbe Realität zu keiner problematischen. — Anders aber verhält es sich mit der Realität des Gottesgedankens im Geiste. Dieser, als Idee vom absoluten Sein, steht im Gegensatze zur realen Subjectivität des bedingten Seins; insofern jene erst durch die Negation des negativen Momentes, das an dieser letztern haftet, im immanenten Denkprocesse sich eingestellt hat. Diese Immanenz aber wird nothwendig zur Transscendenz, und hiermit zur Objectivität, sobald der Geist sich jene Idee als Realität denkt, und sie auch denken muß, wenn er das Denken seiner selbst nicht als leeres Denken fahren lassen will.

Es giebt also wirklich einen Glauben, der als Idee noch in ein Schauen überzugehen hat, weil die gedachte d. h. dialectisch postulirte Objectivität eines Realen, bei aller Gewißheit, doch noch keine factische für den Geist geworden ist; und es giebt einen Glauben, als Festhalten des Gesetzten, das mit dem (unvermittelten oder durch Zeugenschaft vermittelten) Schauen zwar begonnen hat, aber mit dem Wissen noch endigen soll, weil jenes nämlich die Idee zu suchen hat, den ewigen Gedanken, der jener Thatsache vor ihrem Eintritte in die Geschichte zu Grunde gelegen und sie ins Dasein gerufen hat. Jeder von den beiden Uebergängen aber tilgt seine Voraussetzung nicht aus; wohl aber wird diese jedesmal aufgehoben (conservirt und consumirt), indem das a posteriori in seiner Sicherheit eben so sein a priori, wie dieses in seiner Gewißheit sein a posteriori sucht und findet.

Aus dem Gesagten läßt sich nun leicht ermitteln, wie viel Wahrheit in der Behauptung der Apologetik liege, der zu Folge sie von dem Glauben eine unendliche Capacität, von dem Wissen aber nur eine Endlichkeit, sowohl dem Umfange, als der Vollkommenheit nach, prädicirt, um auf diesen Gegensatz der Prädicate einerseits die Unmöglichkeit des Uebergehens vom Glauben ins Wissen, andrerseits aber das Uebergehen, d. h. das Aufhören der Wissenschaft in der Anschauung zu bauen.

Allerdings wird die Wissenschaft ihr Tagewerk, als Stückwerk, in der Totalität der Ideen vollenden; aber auch dann die Letztere so wenig als Machwerk von sich schleudern, wie der Geist in der Anschauung der Gottheit Selbstbewußtsein und Persönlichkeit einbüßen kann. Wahrlich! das wäre ein Vorgang, der an das neue Thor, gegenüber der alten Kuh, im Sprichworte erinnerte. Und wenn in jener Totalität nicht die sogenannte unendliche Capacität liegen sollte, wo könnte sie denn sonst zu finden sein? Etwa im Glauben als dem Annehmen und Festhalten irgend eines Gesetzten, selbst wenn jenes Nehmen und Halten nur dadurch fest werden sollte, daß das Gesetzte übersetzt aus der Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit, und so die Perception zur Apperception würde?

Wir haben schon früher gehört, daß jene Festigkeit wohl die Wirklichkeit, aber noch keineswegs die Möglichkeit des Zweifels ausschließt. Dieser aber wird doch wohl bloß endlicher Natur sein? Oder ist vielleicht das Wissen des Geistes bloß deshalb ein endliches zu nennen, weil er sich in jenem Wissen nur als bedingtes und beschränktes, und hiemit als endliches Sein und Dasein erfaßt? Das ließe sich noch hören, wenn in diesen Momenten sein ganzes Wissen zum Abschlusse käme. Nun aber ist es anders, weil gerade in jenen der Anstoß und das Motiv liegt, den Unendlichen selber in seiner Unbedingtheit und Unbeschränktheit zu wissen und zu glauben.

Oder soll die Endlichkeit des Wissens vielleicht darin bestehen, daß nur eine und dieselbe Thatsache unendlichen Deutungen ausgesetzt ist, während jene gleichsam sich als das Bleibende im Wechsel herausstellt? Jene Unendlichkeit aber hat eben nur den Titel ohne Mittel; denn sie bewegt sich in einem sehr engen Kreise, nach Zahl, Maaß und Gewicht bestimmt, der sein Centrum in der Mannichfaltigkeit des Verhältnisses hat, das der creatürliche Geist zu Gott möglicher Weise spekulativ eingehen kann. Aber nur eines von ihnen kann objective Gültigkeit haben, weil der Unendliche selber nur in einem, nicht aber in allen Verhältnissen zu ihm steht, und hiemit alle andern als unwahre, weil bloß subjectiv erdachte Verhältnisse, von sich aus negiren muß. Jenes Eine Verhältniß nun zu finden und in der Idee zu begründen, und dasselbe in allen Gebieten des Wissens nach allen Seiten hin geltend zu machen, ist eben die Aufgabe der Wissenschaft.

Und sie wird dieses Problem so gewiß lösen, ohne sich selber aufzulösen, als die sogenannte Vernunft (der intelligente freie Geist) in der Beurtheilung des Thatsächlichen in der historischen übernatürlichen Offenbarung nicht immerdar bei ihrem negativen Kriterium stehen bleiben kann und wird, sondern zu

dem positiven Kriterium fortschreiten muß, auf welches jenes selber schon hinweist und darauf angewiesen ist, ohne welche Hinweisung jenes selber nicht existent wäre, und welches von Gott, von dem alle Positivität ausgeht, eben so in den Geist a priori gelegt ist, wie das negative Kriterium. Und der Umstand, daß die neue Apologetik selber, in ihrer Beurtheilung des Supraratonalism, die Negativität des Vernunftkriteriums in seiner Ausschließlichkeit, bestritten, ist unstreitig die verdienstlichste Seite in der polemischen Einleitung zum Inhalte dieses Abschnittes, bei dem Referent nun endlich angelangt ist.

Dieser Inhalt soll den Grund legen zur Beurtheilung der historischen Offenbarung, weil er überhaupt zu zeigen hat, daß und wie eine Offenbarung von dem Individuum, dem sie ursprünglich gegeben wird, aufgenommen werde; im Besondern aber (da die Form der Offenbarung eine zweifache ist):

α. wie das Individuum, welches wir als ein durch göttliche Inspiration berührtes denken, diese Berührung nicht nur in sich aufnehmen, sondern auch in sein eigenes Bewußtsein erheben, und so derselben mit Bewußtsein gewiß werden könne.

β. Wie dasselbe Individuum, in dem Wunder (das die Inspiration begleitet) nicht bloß das materielle Factum, sondern auch die Wirksamkeit Gottes in demselben — in seine Erkenntniß und in sein Bewußtsein aufzunehmen vermöge. Von der Erkennbarkeit der Inspiration handelt nun der §. 37. S. 309. Die Apologetik will darunter die Antwort auf die Frage verstanden wissen: Ob es von dem Producte der Inspiration ein besonderes Bewußtsein der göttlichen Causalität geben könne? Da es aber, setzt sie hinzu, ein doppeltes Bewußtsein gebe (ein unmittelbares und reflexes (conscientia prima et secunda), so habe sie auch jene Frage in dieser zweifachen Beziehung zu beantworten.

Die erste Antwort ist nun: Es muß ein unmittelbares Bewußtsein der Inspiration (des Berührtseins von Gott) in dem Individuum geben, in welchem jene statt findet. Sie beruft sich dafür auf die Natur des menschlichen Geistes, der sich anders durch die Einwirkung der materiellen Dinge, anders durch die der geistigen afficirt fühle; und warum nicht gleichfalls anders durch die Einwirkung Gottes, dessen Einwirken sich doch, wie er selber einzig in seiner Art sei, und nichts Gleiches und Aehnliches habe (eine merkwürdige Aeußerung, im Vergleich mit der frühern in dem Satze: Geist ist Geist vom Geiste), so auch von jeder Thätigkeit, die endliche Dinge auf den menschlichen Geist ausüben, unterscheiden müsse. Kurz: jeder Inspirirte erfährt nicht nur, Was ihm geoffenbaret, sondern auch, daß es ihm

von Gott geoffenbart sei — nicht bloß die materielle Wirkung, sondern die formelle Eigenthümlichkeit.

Ganz besonders aber müsse dieser Schluß gelten in dem Falle, wo Gott den Einzelnen um eines großen Ganzen willen, berührt, und wo es seine Absicht nicht sei, vorhandene religiöse Ideen zu befestigen, sondern ganz neue (und deßhalb auch gewiß ganz und nicht bloß halb unbegreifliche) in das Leben zu rufen, wo also die Neuheit des Gegebenen selbst das Gefühl des göttlichen Ursprungs verstärken müsse.

Für die Wahrheit in dieser ersten Antwort ruft die Apologetik sogar das ursprüngliche Gottesbewußtsein und Gottesgefühl zur Zeugenschaft auf. „Denn auf welch anderm Wege gelangt denn die menschliche Seele zur ursprünglichen Erkenntniß ihres Schöpfers und Vaters, wenn nicht auf dem Wege der ursprünglichen Inspiration?"

Und damit es ja nicht Jemandem in den Sinn komme, eine andere Antwort abzugeben, wie es sehr leicht geschehen könnte in den Tagen „einer von Gott verlassenen Spekulation"; so wird Jedem vornherein bedeutet, „daß die philosophirende Vernunft es schon begriffen habe, daß sie die Idee von Gott nimmermehr aus sich hätte erzeugen können, wenn sie ihr nicht gegeben wäre; ja daß selbst der Rationalist gestehe, daß die Vernunft diese Idee ursprünglich von Gott empfangen habe." — Es muß hier aber der Apologetik vor Allem bemerkt werden, erstens: daß daraus, weil der Geist den Gottesgedanken nicht aus sich erzeugen kann, noch nicht folgt, daß dieser ihm von Gott gegeben worden. Ferner, daß zwischen aus sich und durch sich einen Gedanken erzeugen, wohl zu unterscheiden sei, und daß, wenn der Geist auch jenen Gedanken nicht durch sich, so doch aus sich erzeugen könne. Wie könnte auch der Geist durch sich zum Gottdenken gelangen, da er nicht einmal durch sich zum Denken seiner selbst vordringt, nichts destoweniger aber, wenn er sich denkt, diesen Gedanken nur in und aus sich erzeugt. Endlich, daß wenn Gott dem Geiste gegeben (verliehen) hat, Gott zu denken, daraus noch nicht folgt, daß Gott den Gottesgedanken als solchen dem Geiste gegeben (mitgetheilt) habe. Da spräche ja die Apologetik gegen ihren früher erklärten Willen der mechanischen Ansicht von der Inspiration offenbar das Wort.

Was wird aber der Rationalismus unserer Tage zu dieser Gunstbezeugung des modificirten Supranaturalism sagen? Wer kann das wissen, wenn wir auch aus der Zeit des größten Justizmordes unter der Sonne wissen, daß der römische Landpfleger und das jüdische Königlein gute Freunde geworden seien?

So viel aber läßt sich vermuthen, daß jene unter den

Rationalisten, die sich ihres halbpantheistischen Fundaments spekulativ bewußt geworden, lachen werden zu solch einer Sottise. Eben weil wir uns so eifersüchtig (nach der Behauptung der Apologetik) gegen göttliche Einwirkung verwahren, so kann bei uns Allen, die sich selber verstehen, von keinem ursprünglichen Empfangen, am wenigsten aber von dem des Gottesgedankens in uns die Rede sein. Wir haben nichts empfangen, als den göttlichen Geist (von Gott dem Geiste), hiemit aber alles Andere, und vor Allem das Gottdenken selber im Sichdenken, d. h. (wie sich's von selbst versteht) Göttliches in uns; und darum denkt sich unser Göttliches im Ichgedanken nur selber. Und hinzusetzen werden sie noch: wenn der Supernaturalist versteht, was er gesagt, indem er sagt, daß die menschliche Seele zur ursprünglichen Erkenntniß ihres Schöpfers und Vaters nur auf dem Wege der Inspiration komme, so hat er ganz vergessen, daß er kurz zuvor jene Seele — den Geist vom Geiste genannt habe. — Doch gegen diesen Vorwurf mag sich die Apologetik selber apologisiren, wie sie es auch thut. (S. 312.) in der Frage: Wie empfing die Vernunft diese Idee? Und sie antwortet: „Das Materielle und Substanzielle setzt Gott durch einen Act seiner Allmacht; die Ideen aber (geistiger Natur und reines Erzeugniß des Geistes) setzt er durch das Hauchen seines Geistes, d. h. durch den Act der Inspiration erzeugt er sie, und dies sein Erzeugniß kommt mit dem Erzeugenden — zum Bewußtsein in der Seele. So und nicht anders können wir uns das ursprüngliche Gottesgefühl erklären." Dies Geständniß können wir der Apologetik aufs Wort hinnehmen, nicht so jenes Verständniß. Denn es liegt keine andere Wahrheit in ihm, als diese: daß Gott sich selber in der Seele denkt, und daß diese deßhalb Gott ebenfalls früher denken müsse, als sich selber.

Damit aber wollen wir keineswegs den Verfasser des Irrthums bezüchtigen, daß Gott sich selber erst nur in der Menschenseele zu denken beginne. Wir haben gar nicht vergessen, daß er kein Pantheist sein und heißen wolle, und daß er die Idee vom dreieinigen Gott als ein halbes Mysterium stehen lasse. Aber das müssen wir ihm hier zur Last legen, daß, wenn er sagt, Ideen seien geistiger Natur und reines Erzeugniß des Geistes, er auch noch hätte hinzusetzen sollen: ob unter diesem Geiste bloß der Geist Gottes oder ob auch noch der menschliche Geist hinzugedacht werden müsse. Denn im ersten Falle ist die Idee nur ein schlechthin einseitiges Product, im zweiten Falle aber ein Product gegenseitiger Wirksamkeit. Nun lesen wir zwar auf derselben Seite, „daß, so oft der Geist Gottes den Menschengeist anhauche, er auch in diesem

das Gefühl eines gegenseitigen Verkehrs hervorrufe, welches das erste unmittelbare Bewußtsein der Inspiration sei;" aber wir finden nirgends, daß eben wegen diesen gegenseitigen Verkehrs die Idee als Product dieser Gegenseitigkeit in der Einwirkung Gottes und Rückwirkung des Geistes bestehend gedacht werden müsse.

Doch vielleicht finden wir hierüber einen Aufschluß in der Beleuchtung des reflexen Bewußtseins! — Zu diesem vermittelten Bewußtsein soll das inspirirte Individuum durchs Denken geführt werden. Ist denn das unmittelbare oder unvermittelte ohne Denken in den Geist eingetreten, muß man hier fragen? Doch hören wir die Apologetik selber. „Als fühlendes Wesen empfindet er die Wirkung Gottes in sich, als denkendes Wesen zerlegt er das Produkt dieser Wirkung für sein Denken, und vergleicht es mit seinem eigenen Gedankenvorrath, und kommt so auf den Inhalt der Inspiration und die Unterscheidung desselben. Und dieser Inhalt ist eben das, was man Eingebung von Gedanken nennt, wovon hier allein die Rede ist." Wir haben hier auf obige Frage kein zweideutiges Ja erhalten, es erinnert an das bekannte Axiom Rousseaus: Qui commence à penser, cesse à sentir; und das unmittelbare Bewußtsein besteht demnach bloß in der Empfindung des Geistes, als eines Gefühlswesens.

Nun unterliegt es zwar keinem Zweifel, daß die Empfindung sich als das Primitive in der innern Wahrnehmung herausstellt; wie dieser Umstand auch sehr treffend in dem deutschen Worte: Empfindung, d. h. Auffindung bezeichnet ist; aber es ist der Psychologie seit Rousseau eben so bekannt, daß das Erste d. h. Nächste für die Auffindung noch nicht das Erste in der Entstehung sein muß; indem vielmehr das Nächste in jener gar oft das Letzte in dieser ist. So ist auch die Empfindung (auch Gefühl genannt) nur das Resultat von einem Vorgange im Innern des Geistes, wozu dieser später in der Analyse desselben die Coefficienten aufzufinden, die Aufgabe in der rationellen Psychologie hat. Diese Coefficienten sind in Bezug auf das Subjekt, die Reaktivität und Receptivität für äußere Einwirkungen (in dem besprochenen Falle für solche von Seite Gottes), die aber wiederum ein Princip voraussetzen, das, im Gegensatze zum Subjecte, das Object genannt wird, wenn es auch an sich abermals ein Subject (und zwar ein absolutes, wie hier Gott selber) sein sollte. Jene Einwirkungen aber werden für die Receptivität des Subjects, mittels seiner unwillkührlichen Reaction auf jene, zu Eindrücken. Diese aber, sobald sie das Subject nicht auf sich als Causalität beziehen kann, muß es nach Außen hin,

auf Etwas außer ihm beziehen, und dieses Suchen nach Causalität heißt eben Reflectiren; woraus zugleich zu ersehen ist, daß schon das sogenannte unmittelbare Bewußtsein (als Gefühl) sich nicht ohne alle Reflexion im Subjecte einstellen kann. Ferner, daß mit dem Ablaufe jener Beziehung der Gedanke selber zu Stande kommt, zunächst als Vorstellung des Gegenstandes, der aber zugleich als Causalität des Zustandes vorgestellt wird. Dieser Gegenstand ist zugleich auch der Inhalt für das Denken (abgesehen nämlich von dem Zustande des Subjects), auch wenn jener nicht durch Mittheilungen seiner eigenen Gedanken auf das Subject eingewirkt haben sollte, und auf diese Weise die Inspiration keinen speciellen Inhalt aufzuweisen hätte.

Eben so klar ist es, daß in jenem Inhalte zugleich göttliche Causalität liege, wenn nämlich der Eindruck als Einwirkung Gottes behandelt wird, weil er nur auf Gott bezogen werden kann vom Geiste, dessen anerschaffene Receptivität für Ihn eben seine Vernunft selber ist. Es bedarf die Inspiration mithin gar nicht eines außerordentlichen Inhaltes, um als solche vom inspirirten Subjecte erkannt und anerkannt zu werden. Die Apologetik wirft freilich noch eigens die Frage auf: wie der Mensch jene Causalität finde? weil sie nur in der Beantwortung derselben die Unterscheidbarkeit des speciellen Inhaltes der Inspiration von den eigenen Erzeugnissen des menschlichen Denkens für den Standpunkt der Reflexion zu finden glaubt. Zum Behufe derselben stellt sie noch vier Grundsätze auf, welche, auf das plötzliche Entstehen religiöser Einsichten angewandt, und als Fragen vom inspirirten Subjecte beantwortet, dasselbe zum Schlusse berechtigen, daß Gott ihm jene Einsicht mitgetheilt habe. Die Fragen sind: ob ihm diese Einsichten bisher ganz fremd gewesen? ob es sie nicht irgendwie von Außen her? ob es sie nicht durch eigenes Nachdenken erhalten? ob es endlich sie nicht als Integration in den bisherigen Gedanken-Nexus einzuschieben vermöge?

Gegen diese in Fragen gekleideten Grundsätze läßt sich um so weniger Etwas einwenden, da die Apologetik selber von ihnen gesteht, daß sie durch ihre Aufstellung, bloß der Erkennbarkeit des inspirirten Inhaltes durch das reflexe Bewußtsein habe die Energie sichern wollen, die dem letztern zukommt, ohne hiermit zu behaupten, daß alle Inspirirten auf diesem Wege ihre Inspiration als solche erkannt haben. Im Gegentheile sei vielmehr die erste Erkenntniß auch überall die unmittelbare, welche zugleich unmittelbar Gewißheit gewähre; daher sei das erste Erkennen der Inspiration das Gefühl, von Gott berührt zu sein.

Referent findet hiebei nur noch zu erinnern, daß dieses Gefühl wegen seiner Unmittelbarkeit wohl ein Kennen, aber noch kein Erkennen zu nennen sei, weil dieses vom kreatürlichen Geiste nur durch Vermittlung und hierdurch zugleich als Gewißheit gewonnen wird. Denn es giebt keine Gewißheit ohne Wissen — alles Wissen aber ist vermitteltes Kennen, indem das zunächst Gegebene, vom Geiste als ein noch Unvermitteltes ergriffen, auf sein kausales Princip zurückbezogen, und so erst vermittelt und begriffen wird.

Der Proceß dieser Relation aber kann vom Geiste, als freiem Principe, abermals zum Gegenstande einer innern reconstruktiven Beobachtung erhoben werden, aus welcher er zur Einsicht kommen kann, daß das, was ihm in der ersten Auffassung als Unmittelbares und Erstes galt, jetzt nur noch als ein Vermitteltes und darum Letztes gelten kann, und endlich, daß es überhaupt gar kein unmittelbares Bewußtsein geben könne, wenn unter diesem eines ohne alle Vermittlung verstanden werden solle. Denn kein Sein ist als dieses schon ein wissendes Sein; sondern jenes wird dieses nur durch Vermittlung, die darin besteht, daß das Sein sich differenzirt, sich selber gegensätzlich und so gegenständlich wird.

Das Sein nun, das zu diesem Selbstobjektivirungs-Processe sich selber genügend gedacht werden muß, ist ein absolutes und unendliches zu nennen, wie sein Selbstbewußtsein, das seine Selbstoffenbarung ist. Das Sein aber, das für diesen Proceß auf ein anderes Dasein angewiesen, ist eben nur ein relatives, endliches Sein, weil abhängig im Erscheinen und Sein, wovon jene Abhängigkeit eben so seine Beschränktheit, wie die im Sein seine Bedingtheit ausmacht.

Weil aber der Denkgeist gar keinen Grund ausfindig machen kann, das Sein des Absoluten von dem Erscheinen desselben durch den Zeitmoment auseinander zu halten, so ist er genöthigt, nicht bloß die Coincidenz des Seins und Erscheinens festzuhalten, sondern auch unter den Momenten der Selbsterscheinung dem Zeitbegriffe keinen Zutritt zu gestatten, und hiermit alles Werden vom Leben des Absoluten auszuschließen.

Daher verbietet auch das Symbol der christlichen Kirche, ein Prius und Posterius in dem Wechselverhältnisse der drei göttlichen Personen zu einander zu glauben; andrerseits aber verbietet es eben so sehr, jenes Verhältniß als ein unorganisches und hiemit tritheistisches zu glauben, und bestimmt das Verhältniß dahin: daß, wie der göttliche Logos vom Vater, so der göttliche Geist vom Vater und dem Sohne zugleich, von Ewigkeit ausgehend, zu glauben sei. Diese Negation und

Affirmation des ewigen Werdens im Symbole ist aber noch keineswegs als ein logisch-formaler Widerspruch, wohl aber als eine Antinomie zu fassen, mit deren Lösung sich nicht das Symbol, wohl aber die Theologie als Dogmatik zu befassen hat, wenn sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen will.

Wir stehen nun bei der Erkennbarkeit des Wunders im §. 38. Als Einleitung hierzu bespricht die Apologetik erstens den zwiefachen Unterschied, der zwischen dieser Erkennbarkeit und jener der Inspiration statt findet. Jene könne nämlich vor allem keineswegs auf ein Gefühl, als unmittelbares Bewußtsein, zurückgeführt werden, und beruhe daher bloß auf der Reflexion über die Erscheinung; dann aber sei die Erkennbarkeit des Wunders zunächst wenigstens nicht für das Subjekt, durch welches, oder für welches das Wunder geschieht; sondern für diejenigen, für welche die Offenbarung bestimmt ist.

Zweitens bespricht sie den doppelten Charakter des Wunders selber, um der Reflexion den gehörigen Platz anzuweisen.

Das Wunder hat nämlich eine negative Seite, die in der Ungewöhnlichkeit desselben, folglich in der Negation der zeitherigen Naturkausalität liegt, und eine positive Seite, die in der Uebernatürlichkeit und hiermit in der Negation aller Naturkausalität besteht. Hierher werden alle die Wunder des ersten Ranges gezählt, in welchen „ein schlechthin Neues und plötzlich entsteht" (ein wahrhaft ganz neuer Begriff vom Wunder, im Vergleich mit dem frühern, dem zufolge die fortgesetzte Schöpfung nur umbildet, nicht aber setzt), und welche deßhalb „nicht so fast die Reflexion (welche hier an einer Kette von Schlüssen zu der wahren Ursache solcher Wirkungen hinaufsteigt), sondern vielmehr das Gemüth wie ein Gefühl der Inspiration anregt. In ihnen tritt die Idee der Allmacht nicht nur vor den Geist, sondern auch vor den Sinn des Menschen; jene giebt sich ihm nicht bloß zu denken, sondern auch zu schauen.

Mehr auf ihrem Platze aber sei die reflektirende Erkenntniß bei den Wundern des zweiten Ranges, d. h. bei Erscheinungen, die bloß in der plötzlichen Veränderung des Zustandes eines bereits Daseienden bestehen. Hierher werden die Krankenheilungen, wie dorthin die Auferweckungen und die Brodvermehrung gezählt. Auch hier werden wieder einige Grundsätze für das Verfahren der Reflexion aufgestellt und sodann fortgefahren, daß, wenn die Beobachtung zeigte, der Handelnde habe gar kein Naturmittel angewandt, sondern einzig durch sein Wort die Veränderung hervorgebracht, diese Wirkungsweise ganz aus dem Gebiete des natürlichen Kausalnexus herausfalle, und die Reflexion sich bescheiden müsse, an unbekannte Naturkräfte

zu appelliren, die um kein Haar besser seien, als die qualitates occultae der Scholastik.

Es bleibt in vorliegendem Falle — heißt es — der bloße reine Wille des Menschen als das Bewirkende übrig, und wie über das Verhältniß dieser Ursache zu ihrer Wirkung zu urtheilen sei, kann der Reflexion nicht entgehen.

Sehr wahr, müssen wir hinzusetzen; und, doch ist der Apologetik viel entgangen für die Reflexion, wenn sie behauptet: „Nach der Erfahrung wie nach Philosophie ist der menschliche Wille keine Naturkraft und die Natur ist ihm nicht unterworfen. Deßhalb findet sich die Reflexion genöthigt, von dem menschlichen Willen zu jenem Willen aufzusteigen, der allein die Natur und ihre Kräfte beherrscht, und der ursprünglich sprach: dies Alles werde, und der zu dem Gewordenen spricht: werde anders, und es wird anders!"

Allerdings giebt es eine Erfahrung und eine darüber erbaute Philosophie, die den menschlichen Geist und seinen Willen für kein Naturevolut in höchster Steigerung denken kann; aber gerade hieraus, weil sie den Geist über der Natur und ihren Kräften im Organismus des Universums stehend denken muß, muß sie jenem auch die positive (nicht bloß die negative, die er noch besitzt) Herrschaft über die Naturkräfte, nach ursprünglicher Bestimmung von Seite des Schöpfers, einräumen. Nun zeigt die Erfahrung freilich auf allen Seiten den Verlust jener direkt-positiven Herrschaft; aber selbst der schwache Ueberrest von dieser, der noch in der durch die Intelligenz vermittelten positiven Herrschaft besteht, giebt in Verbindung mit vielen andern Thatsachen (die in das Gebiet der Ethik fallen) Zeugniß von der Kluft, die zwischen dem Ideal-Menschen und der Erfahrung liegt, — eine Kluft, über die der Denkgeist in der Gattung, wo ihm die beglaubigte Kunde von dem Schicksale des Stammvaters abhanden gekommen, von jeher unzählige Brücken zu schlagen versucht hat, bis auf die Ankunft dessen, den der Mund Gottes selber als den Schlangentreter aus dem Saamen des Weibes bezeichnete. Wenn nun die Apologetik in Bezug auf die Einwürfe gegen die Wunder bemerkt: daß sie jedenfalls auf einer vis inertiae des Verstandes und der Vernunft, gegen die Anerkennung des Göttlichen in den Welterscheinungen, beruhen, und daß gegen solch einen Widerstand mit Argumentationen nichts auszurichten sei; so können wir sie wohl allenfalls ihrer üblen Laune wegen entschuldigen, aber keineswegs ihre Resignation auf alle Argumentationen, die um nichts edler ist, als eine vis inertiae. Ist es denn so ganz wahr, daß das Göttliche in den Welterscheinungen keine Anerkennung finde wegen der Trägheit des Geistes? Ist

nicht im Gegentheile der Geist des logischen Pantheismus energisch genug, das Göttliche in der Natur und Menschengeschichte zu allgemeiner Anerkennung zu bringen, und bivouaquirt er nicht deßhalb auf dem Boden der Philosophie, um gegen alles Gesindel von Wunderwerken schlagfertig dazustehen, das der Halbpantheismus in der Form des Supranationalismus in die Welt schickt, und das um kein Haar verständiger ist, als die qualitates occultae der alten Scholastik? Und darum glauben wir, daß es sich in der Gegenwart vorzüglich um die Argumentation für das Eine Wunder in der Weltgeschichte handle, nämlich um die nova creatura in Christo Iesu. Dieses aber wird nur dann erst in die Geister Eingang finden, wenn seine Voraussetzung, die Creationsidee, in der Wissenschaft ihr die Bahn gebrochen und die Wege bereitet hat. Dazu aber gehört vor Allem, daß man in der Weltcreatur etwas Anderes erblicke, als die gedankenlose, aber ostensible Verkörperung göttlicher Allmacht, der herrschenden Generationsansicht gegenüber, die die Weltwerdung, als dialektische Bewegung des absoluten Seins zum Bewußtsein, zu empfehlen versteht. Die Furcht, Geheimnisse und Wunder aufzuheben, da, wo sie als Gedankenknoten bloß für das Denken aufgelöst werden sollen, hat alle Ursache, sich um eine gleiche Recommandation umzusehen.

Zur Nachricht.

Unserer früheren Ankündigung zufolge (Zeitschrift Bd. IV. H. 2. S. 294.) sind wir jetzt ermächtigt, als den Verfasser der daselbst abgedruckten Abhandlung: „die Voraussetzungen des Hegelschen Systemes", Herrn Candidaten theol. Theodor Friedr. Köstlin aus dem Würtembergischen, gegenwärtig zu München, öffentlich zu nennen.

Die Redaktion.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Kiel, Prof. Dr. Erdmann in Halle, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Dr. A. Günther in Wien, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Inspektor Dr. W. Hoffmann in Basel, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreutzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Dekan Dr. G. Mehring in Langenburg, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Halle, Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Geh. Reg.-Rath Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Sechster Band, erstes Heft.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1840.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Kiel, Prof. Dr. Erdmann in Halle, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Dr. A. Gunther in Wien, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Inspektor Dr. W. Hoffmann in Basel, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreutzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Gottingen, Dekan Dr. G. Mehring in Langenburg, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Muller in Halle, Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Geh. Reg.-Rath Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neue Folge.

Zweiter Band, erstes Heft.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1840.

Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Idee der Unsterblichkeit

von

Professor C. Ph. Fischer in Tübingen.

Erster Artikel.

Die abstracteste Bestimmung der Unsterblichkeit ist die der Unvergänglichkeit oder der unaufhörlichen Dauer, daher sie jeder Form, in welcher die Unsterblichkeit erfaßt werden kann, zu Grunde liegt. Der unmittelbarste Unterschied der Form der Unsterblichkeit ist der des unaufhörlichen Seins oder des unaufhörlichen Werdens. Beide Vorstellungsweisen widerlegen sich durch ihre eigene Dialektik.

Das Sein hat das Werden zu seiner Voraussetzung. Denn das Werden ist der Uebergang von dem Nichtsein zum Sein, und das Sein ist mithin das Gewordene. Das Gewordene ist bestimmtes Sein oder es ist Dasein. — Sofern in dem Dasein das Werden aufgehoben ist, ist es unthätiges, wirkungsloses Sein. Aber diese Unthätigkeit ist sein Tod. Das Sein, welches nicht wird, oder sich nicht bethätigt oder nicht wirkt, zerfällt in sich selbst und wird von Anderem aufgehoben.

Der Begriff des Daseins ist mithin dem Begriffe der Unvergänglichkeit unangemessen.

Ebenso negirt sich die Vorstellung des unaufhörlichen Werdens selbst. Was unaufhörlich wird, entäußert oder verliert sich selbst, d. h. es wird zu einem Andern oder es vergeht.

Wenn nun einerseits das einseitige (abstracte) Dasein um seiner Unthätigkeit willen in sich selbst zerfällt, andererseits das

abstracte (einseitige) Werden sich selbst aufhebt, so hat das Denken zu dem Begriffe fortzugehen, welcher sich als die Einheit und Wahrheit jener Extreme erweist, indem er ebensosehr die abstracte Negativität des Werdens, wie die abstracte (einseitige) Positivität des Seins aufhebt. Dieser Begriff ist der Gedanke der wirksamen oder thätigen Wirklichkeit oder der Energie *).

Die Thätigkeit ist kein unmittelbares, sich selbst negirendes Werden, sondern ein sich selbst Bestimmen; und die Wirklichkeit ist kein unmittelbares Dasein, sondern Verwirklichung und mithin sich selbst affirmirende Existenz **).

Während die Bestimmungen des Werdens und des Seins sich gegenseitig negiren, indem das Werden, als bloßer Uebergang zum Sein, des Nichtgewordensein, das Sein aber das Gewordensein, und mithin das Nichtwerden ist: ergänzen sich die Bestimmungen der Wirklichkeit und der Thätigkeit gegenseitig, indem die Wirklichkeit im Wirken ihre Existenz erweist — und mithin Verwirklichung ist, und die Thätigkeit ein Wirkliches (ἐνεργοῦν τι) voraussetzt, welches in seiner Selbstverwirklichung existirt. Ein Wesen, das in seiner Thätigkeit wirklich ist, verzehrt sich durch seine Thätigkeit nicht, — der active Tod — sondern es setzt oder affirmirt sich durch dieselbe; und ein Wesen, welches in seiner Wirklichkeit thätig ist, versinkt oder zerfällt

*) Ἐνέργεια ist dem Aristoteles die Einheit der Wirklichkeit und der Wirksamkeit oder der Thätigkeit.

**) Daher kann mit wissenschaftlicher Präcision nur von einem natürlichen, nicht aber geistigen Werden, — der Geist wird nicht nur, sondern er bestimmt oder bethätigt sich selbst, — und nur von einer Wirklichkeit, nicht aber von einem Dasein des Geistes die Rede sein, indem er nur in der Verwirklichung seiner selbst existirt. Doch versteht es sich von selbst, daß man, wenn man sich einmal überzeugt hat, daß die Existenz des Geistes kein unthätiges, sondern ein wirksames (energisches) Dasein ist, den Sprachgebrauch, wonach man von einem Dasein des Geistes redet, wohl beibehalten kann.

nicht in sich selbst, — der passive Tod — sondern es erneuert seine Existenz durch seine Wirksamkeit.

Sind das abstracte Dasein und das ebenso abstracte Werden die Formen der räumlichen und zeitlichen Dauer, die sich um ihrer Einseitigkeit und Negativität willen selbst aufheben *), so ist dagegen die thätige Wirklichkeit, in welcher das Denken die Einheit und Wahrheit jener negativen und zu negirenden Weisen der Existenz erkennt, die Form der ewigen, das heißt sich selbst bewährenden Existenz.

Der Begriff der thätigen Wirklichkeit, welcher die wahre Form der Unsterblichkeit ist, weist auf die innere Möglichkeit oder Fähigkeit (δύναμις) der Bethätigung oder Selbstbestimmung zurück. Das Princip, welches die innere Möglichkeit oder Macht der ewigen oder unendlichen Energie ist, ist an sich ein unendliches. Denn nur die unendliche Möglichkeit kann sich durch die unendliche Energie verwirklichen.

Das an sich unendliche Princip ist sich Selbstzweck, so daß es in seiner Verwirklichung sich selbst erfaßt. Der Begriff der Selbstverwirklichung vollendet sich mithin in dem Begriff der Entelechie **), indem nur das Wesen, welches sich im Wissen mit sich selbst zusammenschließt oder sich selbst Zweck (seiner Thätigkeit) ist, und sich mithin als in sich gekehrtes und

---

*) Hieraus erhellt schon, wie falsch die (zeitliche) Vorstellung der Ewigkeit, als unendlichen Werdens, oder die (räumliche) Vorstellung derselben, als unthätigen Seins, ist; und selbst der Versuch, die Ewigkeit ebensowohl in der Form der unendlichen Zeitlichkeit, wie in der Form der unendlichen Räumlichkeit zu denken, ist begriff- und zwecklos, weil die unmittelbare Identität derselben nicht die Einheit der ihre Negativität und Unwahrheit aufhebenden Idee, und mithin nicht ihre Wahrheit, sondern nur ihre unbedingte, maaßlose Fortsetzung und Erweiterung ist.

**) Ἐντελέχεια von τέλος und ἔχειν, was seinen Zweck in (ἐν) sich selbst hat.

geschlossenes Ganzes erweist, einer sich selbst bewährenden und mithin ewigen Existenz fähig ist.

Es ist nun zu erweisen, daß der Geist das an sich unendliche Princip ist, welches die innere Möglichkeit seines Wesens durch die unendliche Energie seines Willens verwirklicht, und in seiner Verwirklichung in sich zurückkehrt und sein Wesen (im Wissen) erfaßt.

Da alles, was ist, durch seine Beziehung zu sich selbst und zu anderem, sein Wesen offenbart, so wird die Unsterblichkeit des Geistes als seine wesentliche Qualität in den Verhältnissen sich erweisen, in denen er sein Wesen verwirklicht.

Der individuelle Geist entwickelt sich unmittelbar im Verhältnisse zu seinem Leibe oder zu seinem natürlichen Sein, und durch dieses in der Beziehung zur äußern Natur.

Durch seine Beziehung zur Natur vermittelt er sich seine Beziehung zu sich selbst oder seine innere Selbstbestimmung. Als selbstbewußtes Subject bezieht er sich auf die Totalität oder die Welt der geistigen Individuen, und sein relatives Verhältniß zur Welt gründet sich auf seine absolute Beziehung zu dem absoluten, sich selbst und die Welt bestimmenden und wissenden Urgeiste.

In jeder dieser Beziehungen wird die Eine Idee der Unsterblichkeit in einer andern Bestimmtheit erkannt werden.

Die nähere Bestimmung der Begriffe, durch welche die Unsterblichkeit des Geistes zu erweisen ist, kann nur durch die Ausführung selbst versucht werden.

Aber die Bedeutung des Problems läßt sich schon vorläufig im Allgemeinen angeben.

I. In der Beziehung zur Natur erweist der Geist seine Naturfreiheit und durch dieselbe seine Integrität, im Gegensatze zu den natürlichen Individuen, die von ihrer eigenen und der äußern Natur, deren Momente oder Durchgangspuncte sie sind, abhängige und mithin vergängliche Wesen sind.

II. Im Verhältniß zu sich selbst verwirklicht der Geist seine unendliche subjective Bestimmungsfähigkeit in seiner unendlichen

Selbstbestimmung, während ein endliches Lebensprincip durch seine Bethätigung oder durch den Proceß des Lebens sich verzehrt.

III. Im Verhältnisse zu der geistigen Welt erweist sich der individuelle Geist durch seine objective Universalität einer allseitigen Entwicklung oder Bildung und Vollendung fähig, die sogenannte unendliche Perfectibilität, so daß er ebensowohl durch seine innere Totalität, wie durch seine unendliche Eigenthümlichkeit wesentlicher, e r g ä n z e n d e r und mithin n o t h w e n d i g e r Einheits- und Vermittlungspunct des Universums ist.

IV. In seinem Verhältnisse zum absoluten Geiste wird er durch seine derivirte Absolutheit *), das heißt durch seine Gottähnlichkeit, der Ewigkeit Gottes theilhaftig.

In jedem dieser Verhältnisse erweist sich die Unsterblichkeit des individuellen Geistes in anderer Bestimmtheit, indem die I n t e g r i t ä t, die u n e n d l i c h e S e l b s t b e s t i m m u n g, die a l l s e i t i g e E n t w i c k l u n g und V o l l e n d u n g und endlich die E w i g k e i t die Weisen und Formen sind, in denen er den Begriff der Unsterblichkeit realisirt. Den Beweis der Mittelbegriffe, aus denen sich die Idee der Unsterblichkeit in den durch die wesentlichen Verhältnisse des individuellen Geistes bestimmten Formen ergibt: der N a t u r f r e i h e i t, der u n e n d l i c h e n s u b j e c t i v e n B e s t i m m u n g s f ä h i g k e i t, der o b j e c t i v e n U n i v e r s a l i t ä t und endlich der d e r i v i r t e n A b s o l u t h e i t oder der Gottähnlichkeit desselben, hat der naturphilosophische, der psychologische, der ethische und der religionsphilosophische Abschnitt zu leisten.

---

*) Unter Absolutheit versteht die Philosophie die in sich gegründete und geschlossene Existenz. Im eigentlichen Sinne existirt nur der Urgeist absolut (Deus omnibus numeris perfectus et absolutus); da er sich aber nur „im freien, ihm ähnlichen Wesen,“ vollkommen offenbaren kann, so ist, wie Schelling S. 414 seiner Untersuchungen über Freiheit des Willens bemerkt, der Begriff einer „derivirten Absolutheit“ so wenig widersprechend, daß er der „Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist.“

Der naturphilosophische Beweis.

Bevor wir den Begriff der Natur-Freiheit des Geistes in seiner innern Wahrheit erweisen, entwickeln wir die Methode, durch welche das Denken zu dem adäquaten Begriffe seines Verhältnisses zur Natur, aus welchem der Begriff der Unsterblichkeit naturphilosophisch abzuleiten ist, fortschreitet.

Die dem Begriff jenes Verhältnisses unangemessenen Formen sind die Uebergänge zu dem ihm entsprechenden Standpunete, und die Kritik jener einseitigen Denkweisen ist in ihren positiven Ergebnissen — da das bestimmte Negiren nach der andern Seite ein Setzen ist — die stufenweise Entwicklung des wissenschaftlichen Begriffes.

Um keine wesentliche Form, in welcher jenes Verhältniß gedacht werden kann, zu übergehen, beginnen wir mit der Kritik der dem Begriffe des Geistes widersprechendsten Denkweise: des Materialismus.

I. Kritische Entwicklung.

§. 1.

Die materialistische Lehre der Wesentlichkeit und Ursachlichkeit des Materiellen und der Abhängigkeit und Derivirtheit des Geistigen.

Der Standpunet des Materialismus ist der des sinnlichen Empfindens und Wahrnehmens, und es ist daher eine nothwendige Folge, daß auf demselben das Materielle für das Wesentliche und Ursachliche das Geistige, — zu dem Gedanken des Geistes, als Einheit seiner Bestimmungen oder Thätigkeiten, kommt es auf diesem Standpunkt nicht — *) für das Abgeleitete oder Verursachte erklärt wird.

---

*) Wenn sich der Materialismus anders zu dem Gedanken der Seele erhebt, so erklärt er sie für das Product des Zusammenwirkens der leiblichen Organe, und verkennt mithin ihren Begriff, als sich selbst bestimmenden und sich mithin (im Wollen und Wissen) selbst hervorbringenden oder verwirklichenden Subjects.

Sonach wird der Mensch als Product der Natur betrachtet, und die geistigen Thätigkeiten desselben als Wirkungen organischer Vorgänge oder Processe angesehen; eine Meinung, welche schon durch den einfachen Gedanken widerlegt wird, daß die Natur, als das Reich des selbstlosen oder bewußtlosen Daseins und Lebens, nur die Voraussetzung oder Vermittlung, nicht aber der innere Grund der sich selbst bestimmenden und wissenden Subjectivität d. h. des Geistes sein kann.

So werden z. B. auf diesem Standpuncte die Gedanken ebenso sehr für Wirkungen oder Processe des Hirns erklärt, wie die electrischen Thätigkeiten, z. B. das Anziehen und Abstoßen oder das Erscheinen von Funken, für Wirkungen der electrischen Processe gehalten werden, und in demselben Sinn, in dem man von einem Verdauungsapparat spricht, sprechen einige Physiologen von einem Denkapparat.

Um den Materialismus ausführlicher zu beleuchten, erwähnen wie die Erklärungen Magendie's, der, als berühmter und im Uebrigen verdienstvoller französischer Physiolog *), diesen Standpunct vollkommen repräsentirt.

Als Sensualist behauptet er S. 144 im Abschnitte von den Verrichtungen des Gehirns, sie seien keiner weitern Erklärung fähig, als daß sie von der Action des Gehirns abhängig seien **). Ob er nun aber gleich darin, daß er sie auf keine übersinnliche Ursache bezieht, seinem sensualistischen Stand-

*) Lehrbuch der Physiologie von F. Magendie 2te Ausg. II. Bde. aus dem Französischen von Dr. D. Hofacker 1826.

**) Daß er unter diesem Abhängigsein im bestimmten Sinn ein Verursachtwerden versteht, erhellt, wie aus dem ganzen Zusammenhange, so schon daraus, daß er sagt: die Erscheinungen der menschlichen Intelligenz seien Resultate der Action des Gehirns, und wie die Actionen anderer Organe keiner weitern Erklärung fähig; man müsse sich deshalb, um sie zu studiren, lediglich auf die Beobachtung beschränken, wodurch das Studium derselben zu einem rein physiologischen werde und nicht schwieriger sei, als das der Verrichtungen anderer Organe.

puncte treu bleibt, so sieht er doch nicht ein, daß er in der Behauptung, sie seien vom Gehirn abhängig, keine Beobachtung, sondern ein Urtheil ausspricht, das er nicht hinreichend begründet. Denn daraus, daß die geistigen Thätigkeiten mit der gesunden Entwicklung des Gehirnes zunehmen, während sie in Krankheiten desselben gestört werden, folgt nur, daß sie dadurch vermittelt oder bedingt, nicht aber, daß sie dadurch verursacht oder bewirkt werden. Diese Folgerung beruht auf der fallacia: cum hoc, ergo propter hoc.

Wie alle Materialisten, kommt er mit sich selbst in Widerspruch, indem er, unerachtet seiner entschiedenen Protestation gegen jedes belebende oder beseelende Princip, doch nicht umhin kann, ebendaselbst zu gestehen, die geistigen Thätigkeiten stehen unter der Herrschaft der Seele, und seien von den übrigen Lebenserscheinungen verschieden. Er spricht diese Herrschaft der Seele sogar in concreto aus, wenn er S. 145 sagt: das rein physiologische Studium der Verrichtungen des Gehirns werde wegen der Leichtigkeit, womit wir an uns selbst die geistigen Phänomene hervorbringen und beobachten können, leichter, als das der meisten übrigen Functionen.

Allein er sieht nicht ein, daß die Leichtigkeit, die geistigen Phänomene hervorzubringen und sogar zu beobachten, ihre Abhängigkeit von der Willkühr oder vielmehr von dem selbstbewußten Willen beweist, und er merkt nicht, wie sehr er aus der Rolle fällt, wenn er behauptet: wir können die Verrichtungen des Hirns hervorbringen und beobachten, statt daß er auf seinem Standpuncte sagen sollte, das Gehirn könne seine Verrichtungen aus selbstbewußtem Willen — denn dieß liegt in dem Begriffe jener Leichtigkeit — hervorbringen und beobachten. Aber eine selbstbewußte Willensthätigkeit des Gehirns ist eine contradictio in adjecto, da nur ein selbstisches, subjectives Princip, nicht aber die organisirte Materie derselben fähig ist. Dagegen erklärt er consequent „die unzähligen Erscheinungen, welche die menschliche Intelligenz ausmachen, für weiter nichts, als Modificationen des Empfindens.“

Die Fähigkeit, zu empfinden, zeige vier Hauptmodificationen: 1) Das Empfindungsvermögen, 2) das Gedächtniß, 3) die Urtheilskraft, 4) das Begehrungsvermögen oder den Willen*). In allen diesen Modificationen wird immer das Gehirn als das Subject oder Princip der geistigen Thätigkeiten betrachtet**).

Das Empfindungsvermögen wird als diejenige Action (eine Fähigkeit oder ein Vermögen soll eine Action sein) bezeichnet, vermittelst deren wir Eindrücke erhalten sowohl von Innen als von Außen.

Die Action des Gehirns, vermittelst welcher früher erhaltene Vorstellungen wieder erweckt werden, heiße Gedächtniß. Die Erinnerung, welche unverkennbar in gewisser Weise und in gewissem Umfange eine freie Thätigkeit ist, indem sie Folge eines Entschlusses ***) sein kann, unterscheidet Magendie nur dadurch von dem Gedächtniß, daß durch dieses kurze, durch jene lange Zeit vorher erzeugte Vorstellungen wieder erweckt werden.

Die Urtheilskraft ist ihm das Vermögen, das Verhältniß der Sensationen zu einander zu empfinden. (Wonach es nichts als Geschmacksurtheile gebe.)

Wie das Hirn das urtheilende Subject — nicht Ich

*) Den Willen nennt er Seite 152 die Modification des Empfindungsvermögens, vermittelst deren wir begehren. Daß das Begehren nur die niedrigste Weise des Wollens, oder der praktischen Selbstbestimmung ist, und daß das sich selbst bestimmende Ich oder die Seele begehrt, strebt und sich entschließt, sieht der Sensualist nicht ein, so unmittelbar sich diese Einsicht aus der vernünftigen Selbstbeobachtung ergibt.

**) Wogegen aus seiner eigenen Aeußerung, daß wir die geistigen Thätigkeiten hervorbringen und beobachten, folgt: daß das Ich das Subject des Hervorbringens und Beobachtens der geistigen Thätigkeiten ist, und daß mithin das Hirn nur das sie vermittelnde Organ sein kann.

***) Man denke sich z. B einen Gelehrten, der sich bald dieses bald jenes Gebietes seines Wissens erinnern will, indem er durch diesen Entschluß die anderweitigen, nicht in dieses Gebiet gehörigen Erinnerungen negirt.

urtheile, sondern mein Hirn urtheilt, d. h. es denkt nicht, sondern es empfindet das Verhältniß seiner Sensationen — so ist es auch das begehrende oder wollende Subject; und es macht seinem Scharfsinn Ehre, daß er Seite 152 sagt: „nicht selten verwechselt man das Wollen mit derjenigen Gehirnaction, welche der willkührlichen Muskelzusammenziehung vorsteht. Ich halte es für die physiologische Forschung für nützlich, beide von einander zu unterscheiden." Die willkührliche (!) Muskelzusammenziehung, wodurch die Bewegung entsteht, ist also keine Action des Willens, ja nicht einmal nach Seite 160 eine „vitale Eigenschaft", sondern sie „entspringt aus der auf einanderfolgenden oder gleichzeitigen Action mehrerer Organe: des Hirns, der Nerven und der Muskeln"!

Dieselbe Gedankenlosigkeit, die den Verfasser verführt, die geistigen Thätigkeiten von dem Entschlusse, sie hervorzubringen und zu beobachten, abhängig zu denken, und sie doch für weiter nichts als Actionen des Gehirns zu erklären, läßt ihn auch von einer willkührlichen Muskelzusammenziehung reden, deren Ursache nicht der Wille sei, sondern welche weiter nichts als die Action mehrerer Organe des Hirns, der Nerven und der Muskeln sei, indem er die Verwirklichungsmittel der willkührlichen Bewegung mit dem Principe derselben verwechselt!

Jene Vermögen sollen „durch ihre Verbindung mit einander und ihre Gegenwirkung auf einander *) die Intelligenz des Menschen und der vollkommneren Thiere bilden, nur mit dem Unterschiede, daß sie bei den letztern beinahe (!) im Zustande

*) Nach dieser Vorstellung werden die Vermögen als selbstständig wirkende Principien oder Kräfte bestimmt, deren Product die Intelligenz des Menschen sein soll, da es doch ein und dasselbe Ich ist, welches, als allgemeines Subject seiner Bestimmungen oder Thätigkeiten, empfindet, wahrnimmt, fühlt, anschaut, denkt und will (d. h. begehrt, strebt und sich entschließt); so daß diese Erweisungen seiner Selbstbestimmung nur verschiedene Formen oder Stufen seiner ideellen Entwicklung und Bildung sind.



ihrer Einfachheit bleiben, während der Mensch einen größeren Vortheil aus ihnen ziehe, und sich so die geistige Ueberlegenheit sichere, welche ihn auszeichne." O glücklich, wer von seinen Gaben solch' einen Vortheil ziehen kann!

Er weist daher nicht inconsequenter-, wie andere Naturforscher *), sondern consequenterweise dem Menschen seinen Ort unter der Klasse der Säugethiere an.

Seite 153, in der Lehre vom Begehrungsvermögen, sagt er ohne allen Zusammenhang: „das Vermögen zu abstrahiren, bestehe darin, daß man Zeichen für Begriffe aufstelle und vermittelst dieser Zeichen denke." Diese Eigenschaft characterisire den menschlichen Geist und bringe ihn auf die hohe Stufe der Ausbildung, wie sie bei civilisirten Nationen gefunden werde. Allein selbst die Thiere bilden sich Schemate oder sogenannte Gemeinbilder, welche sie sogar zu combiniren vermögen. Diese Fähigkeit charac-

---

*) Die moderne Systematik, sagt Prof. Wagner in seinem Handbuch der vergleichenden Anatomie, begeht offenbar eine Inconsequenz, wenn sie den Menschen zum Thierreich und gar als Ordnung unter die Säugethiere stellt. Sie hält sich auf einmal an die äußerlichen Merkmale und springt vom Princip ab, das sie bei der allgemeinen Betrachtung der Natur festhält. Sie theilt dieselbe in organische und unorganische, erstere in die Pflanzen- und Thierwelt nach rein immateriellen Principien; sie hat also dasselbe Princip auch beim Menschen festzuhalten. Kaup, der in seinem geistreichen Werke: das Thierreich, diese Bemerkung erwähnt, fügt hinzu: der Geist des Menschen, ein unmittelbares Geschenk Gottes, stellt ihn über die ganze irdische Schöpfung und macht ihn zum Herrn der Erde.

In der That stellt der Leib des Menschen als Organisation und mithin als beseeltes Verwirklichungs- und Darstellungsmittel des Geistes nicht eine besondere relative Form oder Stufe, sondern den seiner Idee absolut entsprechenden Totalorganismus dar, welcher als solcher allseitig bestimmbares Eintheilungsprincip aller besondern Stufen und Klassen der Naturwesen ist, ein Gedanke, der wie Okens, so nun auch Kaups Eintheilung des Thierreichs zu Grunde liegt.

terisirt mithin den Menschen so wenig, daß sie nur als der Uebergang zu der ihm eigenthümlichen theoretischen Fähigkeit und Selbstbestimmung zu denken ist.

Obwohl Magendie mit Rücksicht auf die Mehrzahl der französischen Philosophen mit Recht sagen kann, die „Wahrheit:" alle Erscheinungen der Intelligenz seien Modificationen des Empfindens, sei von den heutigen Metaphysikern vollkommen erwiesen, so ist doch die deutsche Philosophie solchem Sensualismus niemals anheim gefallen. Die Begriffslosigkeit der materialistischen Vorstellungsweise ist zu sehr am Tage, als daß sie sich für den denkenden Kopf nicht von selbst verriethe. Es fehlt dem Materialismus jeder Gedanke einer Einheit oder eines Princips, nicht nur der geistigen Thätigkeiten, selbst der physischen Verrichtungen: ein Gedanke, gegen den Magendie (S. 21) ausdrücklich protestirt!

Da das Denken ein Begreifen der Erscheinungen, und das Begreifen ein Zurückführen des Einzelnen auf das Allgemeinen ist, so besteht der nächste Fortschritt darin, daß die einzelnen Organe und deren Thätigkeiten auf eine innere Einheit bezogen werden, welche, als ihre einfache Allgemeinheit, ihr Princip und ihr Zweck ist. Diese innere Einheit oder Allgemeinheit, durch welche die einzelnen Theile des Körpers zu Gliedern oder Organen eines Ganzen des Organismus werden, ist das, was man überhaupt Seele nennt *).

*) Herr Prof. Erdmann, der diese Theorie des Verhältnisses der Seele zum Leib in der Schrift: Ueber Leib und Seele 1837, mit großer Klarheit oder Faßlichkeit auseinandergesetzt hat, beruft sich dabei mit folgenden Worten auf die herrschende Vorstellung über das Verhältniß von Seele und Leib: Der Sprachgebrauch bezeichnet dasjenige, was in irgend einer Totalität oder einem Organismus das Centrum bildet, worauf sich alles als auf den bestimmenden Zweck bezieht, als Seele, und sagt etwa, der Hausvater oder die Hausmutter sei die Seele des Hauses, und nennt eine Physiognomie, in welcher nicht Ein durchgehender Grundzug erkennen läßt, was der Lebenszweck des Indivi-

§. 2.

Die realistische Identitätslehre von Seele und Leib als gleich wesentlicher Factoren.

Als Identitätslehre müssen wir die zuletzt entwickelte Theorie von dem Verhältniß der Seele zum Leibe bezeichnen, da die Seele die nur innere Einheit oder einfache Allgemeinheit der einzelnen Organe des Leibes ist, mit diesem, dessen Zweck oder Begriff sie sein soll *) identisch ist, ohne sich zu einer selbstständigen, von dem Körper unabhängigen Existenz befreien zu können.

Von der nur formellen Bestimmung der Seele, daß sie Einheit oder einfache Allgemeinheit der einzelnen Organe des Leibes sei, geht das bestimmte Denken zu der Definition über, daß sie in sich seiendes Subject des Leibes, und als solches das ihn inne werdende und bestimmende Princip sei. Seele und Leib verhalten sich mithin wie Wesen oder Innerlichkeit und Erscheinung oder Aeußerlichkeit zu einander. Der Leib wird sonach als die sich entwickelnde und erscheinende Seele, die

---

duums ist, seelenlos. Ist nun ein Organismus oder ein Leib nur dadurch Organismus, daß er einen solchen immanenten Zweck hat, und nennen wir einen solchen immanenten Zweck — Seele, so ist es nur eine Tautologie, wenn wir sagen, daß ohne Seele kein Leib sei.

*) Der Gedanke, daß die Seele in dieser Möglichkeit (δύναμις) das Wesen (οὐσία) oder die wirkende Ursache (αἰτία) des Leibes in ihrer Wirklichkeit (ἐνέργεια) der innere Zweck (ἐντελέχεια) der Thätigkeiten (πράξεις) des Leibes und mithin sein Begriff (λόγος) sei, dieser Gedanke der Identität der Seele mit sich selbst als Princips (ἀρχή) und Resultats oder Zwecks ihrer Selbstverwirklichung durch den Körper liegt schon der Aristotelischen Theorie zu Grunde. Im immanenten Verhältnisse ist es dasselbe Subject, welches seine Entwicklung oder Verwirklichung verursacht und sich als Resultat oder Zweck derselben erfaßt. Ueber jene Kategorieen, durch welche Aristoteles die Idee der Seele begreift, vergleiche man seine Schrift περὶ ψυχῆς.

Seele als der in sich oder in seine Einheit zurückgehende (sich selbst erfassende oder inne werdende) Leib, und mithin dieser als die Realität der Seele, jene als die Idealität des Leibes gedacht. In diesem Sinne nennt Spinoza die Seele die Idee des Leibes, und Lessing sagt ganz in Spinoza's Sinn, der Leib ist nichts Anderes als die sich ausdehnende Seele, die Seele nichts Anderes als der sich erkennende Leib. Es ist ein und dasselbe Individuum, welches sich ebensosehr als subjectives Princip oder als Seele, wie als objectives Sein oder als Leib offenbart *).

Sonach erscheinen Seele und Leib als gleich wesentliche Factoren. Da aber diese Seele nicht an und für sich existirt, sondern nur an dem Leibe ihre Realität hat, und da die Natur auf diesem Standpuncte als das lebendige Ganze betrachtet wird, welches sich durch seine Entwicklung ideell oder subjectiv

*) Deshalb wird auf diesem Standpunkte dasselbe Leben, welches sich in ideeller Form als Seelenthätigkeit offenbart, in reeller Hinsicht als leibliche Thätigkeit betrachtet; daher Spinoza, Psychisches und Physisches nur als verschiedene Attribute desselben Dings, das ihm einerseits ein ausgedehntes, andrer Seits ein bewußtes ist, betrachtet, consequenterweise sagt: Mentis tam decretum quam appetitus et corporis determinatio simul est natura, vel potius una eademque res, quae, quando sub cogitationis attributo consideratur, decretum appellamus, quando sub extensionis attributo consideratur, determinationem vocamus. Er ist daher entschiedener Determinist, indem er der menschlichen Seele die Macht und die Fähigkeit, sich selbst aus ihrem innern allgemeinen Wesen zu bestimmen, und sich, durch ihre innere Entwicklung zum selbstständigen Geiste, vom Körper zu befreien, ableugnet. Neuere, welche Psychisches und Physisches als Faktoren oder Momente derselben Individualitat, welche als Seele ideell sich offenbare, als Leib reell existire, bezeichnen, konnen consequenterweise nicht weiter, indem sie gleichfalls die innere wesentliche Freiheit und Totalität der sich zum selbstständigen Geiste verwirklichenden Seele als selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Ichs verkennen.

bestimmt, so daß der Geist nur das letzte Resultat ihres Insichgehens und in diesem Sinne ihre Wahrheit ist *): so hat diese Identitäts-Lehre einen naturalistischen Charakter, daher sie näher als realistische Identitäts-Lehre zu bezeichnen ist. Da sie kein schlechthin objectives oder selbstloses Sein und mithin keinen unbeseelten Stoff zugibt, sondern in jeder Daseinsweise eine bestimmte Einheit des Subjectiven und Objectiven nur in den verschiedensten Formen und Stufen anerkennt, so ist sie nicht materialistisch zu nennen. Sofern sie aber die Natur zum Geiste werden läßt, und die Seele als in sich reflectirten, sein Dasein innewerdenden Leib betrachtet, erhebt sie sich nicht über die Sphäre der Natur, und deshalb ist sie realistisches Identitätssystem oder Naturalismus. Daher kommt es, daß diese Lehre die Seele nur als in sich seiendes Subject des Leibes, als ihrer Objectivität oder Aeußerlichkeit, betrachtet, und mithin nur von der unfreien, sinnlichen Seele (des Thiers), nicht aber von der an sich freien übersinnlichen Seele des Menschen gelten kann, welche nur Einheit oder Subject des Leibes ist, um sich durch die Vermittlung desselben (als ihres Organs) im Fühlen, Wissen und Wollen zum Principe des an und für sich seienden Geistes zu bestimmen **).

Die unfreie Seele, welche nur den Leib, nicht aber sich selbst inne wird und bestimmt, ist nur Princip eines sinnlichen Bewußtseins und Wollens, daher sie als ideeller Factor mit dem reellen Sein, dessen Idealität sie ist, stirbt. Die an sich freie menschliche Seele aber, welche, nicht nur den Körper inne wird und bestimmt, sondern sich selbst bestimmendes und

*) §. 251 der Encyclopädie erklärt Hegel das specifische Leben, durch das Insichgeben der Natur aus ihrer Aeußerlichkeit, und läßt sie ebendaselbst durch Aufhebung des Lebens sich zur Existenz des Geistes hervorbringen.

**) Die menschliche Seele ist mithin an sich oder ihrem Wesen nach Geist. Der menschliche Geist ist entwickelte oder gebildete Seele oder an und für sich seiende Subjectivität. —

wissendes, und mithin an und für sich seiendes Princip des seine Idee verwirklicheuden und erkennenden Geistes ist, diese an sich freie Seele erweist ihre Selbstmacht durch ihre Unabhängigkeit von dem Körper. Betrachtet man die menschliche Seele nicht als dieses an sich freie Princip, sondern nur als Innerlichkeit oder innre Einheit oder Allgemeinheit des Leibes, so kann sie auf keine Weise als das sich zum Geiste entwickelnde und bildende Subject begriffen werden. Es ist ein und dasselbe Subject, welches sich in einer niedrigern Form seiner Thätigkeit empfindend, wahrnehmend und begehrend verhält, während es auf höhern Stufen seines Bewußtseins fühlt, denkt und sich entschließt.

Die an sich freie Seele des Menschen unterscheidet sich als Princip des Geistes von der unfreien sinnlichen Seele des Thiers, welche nur Prinzip des Leibes ist, ebendadurch, daß sie ihr innerlich allgemeines Wesen erfaßt, sich von dem Leibe unterscheidet, und sich als selbstbewußtes Subject, oder als sich wissendes Ich im Verhältniß zu sich selbst, zu der Welt und zur Gottheit, zu dem seine allgemeine Idee wissenden und verwirklichenden individuellen Geiste bestimmt.

Wird die menschliche Seele nur als ideeller Factor oder als ideelle Form des Leibes, als reellen Factors und Seins, betrachtet; so wird die Einsicht, daß sie sich (im freien Fühlen, Wollen und Denken) zum Subjecte des selbstständigen Geistes bestimme, unmöglich, da nach dieser Vorstellungsweise nicht einmal die Einheit der Seele mit sich, als Subjects der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung, zum Bewußtsein kommt. Wird aber die menschliche Seele als in sich seiendes Subject oder als mit sich identisches Princip des Leibes erkannt, so ist die Einsicht nahe, daß sie in ihrem Insichsein zur Unterscheidung ihrer Subjectivität, d. h. ihres innern Wesens von ihrer äußern Objectivität, d. h. von ihrem Körper fortgeht, und diesen zum Verwirklichungsmittel ihres innern Lebens oder ihrer freien, ideellen Selbstbestimmung und Entwicklung herabsetzt.

Wird nun einerseits die wesentliche Freiheit des Geistes

von dem Körper erkannt, andererseits aber verkannt, daß die an sich freie Seele sich nur durch ihr actives reales Verhältniß zum Leibe von demselben wirklich befreit, so verfällt man in die spiritualistische Lehre.

Anmerkung 1. Es ist nicht zu läugnen, daß diese realistische Identitäts-Lehre in Hegel's Anthropologie zu finden ist, daher die sogenannte linke Seite seiner Schule ihn für den eigentlichen Repräsentanten dieser ihrer Lehre hält. Der Geist, sagt er §. 388 der Encyclopädie, ist als die Wahrheit der Natur geworden. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur sich an ihr selbst als das Unwahre aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelheit außer sich seiende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er Seele, noch nicht Geist ist. „Ist nämlich die in sich gegangene natürliche Einzelnheit, als empfindende und fühlende Subjectivität, Seele, so ist sie dagegen als sich wissendes oder denkendes Ich Geist. §. 389 und 399 fährt Hegel fort: die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, ihr ideelles Leben. Und von dem sich als Begriff wissenden Geiste sagt er sogar S. 400: „der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, daß die Materie keine Wahrheit hat." Wer Hegel's Philosophie kennt, weiß, daß, wenn er ebendaselbst den Geist als die Idealität oder Wahrheit der Materie bezeichnet, er diese durch denselben eben so sehr aufbewahrt, wie negirt denkt, wonach der Geist nur in seiner Beziehung zur Körperlichkeit existirt. Da er mithin die Selbstständigkeit des individuellen Geistes läugnet, so kann er die Idealität desselben nur in sofern behaupten, als er die Existenz oder Realität der Materie verneint. Deshalb kann Hegel den individuellen Geist nicht in der Unabhängigkeit von dem Körper begreifen, zu welcher er sich durch seine Selbstverwirklichung befreit. Er reduzirt daher die Unsterblichkeit des Geistes auf die Gegenwart,

indem er sie in das Denken desselben setzt. Geschichte der Philosophie II. Bd. S. 214. Phil. d. Rel. II. Bd. S. 220.

Anmerkung II. Der neueste Repräsentant der realistischen Identitäts-Lehre, Dr. Friedrich Richter, erklärt S. 52 seiner Schrift: „von den letzten Dingen" die Seele für die Fähigkeit des Körpers, zum Geiste zu gelangen. Der menschliche Körper, sagt er, kann fühlen, wollen, denken; daß er so eingerichtet, ist seine Seele. Das wirkliche Denken und Wollen ist sein Geist, und S. 70. definirt er den Leib als die Gestalt, welche sich die menschliche Seele in ihrer Entwicklung giebt. Am Leibe, fährt er fort, wird es sichtbar, was die Seele denkt und will, und was sie ist. Gleich dem Krystall, der den Begriff des Würfels verwirklicht, stellt auch der lebende Mensch das vernünftige beseelte Wesen durch sich verleiblicht dar. Diese Ansicht ist sehr unwissenschaftlich. Der Körper und mithin das selbstlose organische Sein soll die Fähigkeit sein, zum Geiste, als dem sich selbst bestimmenden und wissenden Subjecte, zu gelangen! Die Ungereimtheit des Satzes, der Körper kann denken und wollen, fällt Jedem auf, der daraus die Consequenz abzuleiten vermag, daß mithin der Körper das wollende und denkende Ich ist. Ist die Seele, als Fähigkeit, zum Geiste zu werden, nicht Fähigkeit des Körpers, sondern an sich seiendes Subject, so ist das Denken und Wollen wesentlich ihre eigene Thätigkeit, welche durch den Körper nicht verursacht, sondern nur vermittelt werden kann. Wird es am Leibe aber (nur unvollkommen) sichtbar, was die Seele denkt und will, und was sie ist, so folgt hieraus nur, daß er, als die durch die Seele selbst gebildete äußere Organisation, ihr Symbol, nicht aber, daß er ihre Selbstentwicklung darstellt, und mithin ihre Realität ist. Das Gleichniß des Krystalls beweist vollends schlagend, daß dem Verfasser die Seele nur ein Abstractum ist, und daß er den Körper für das Subject des Wollens und Denkens hält. Dennoch behauptet er S. 69. „In sich und hinsichtlich der

Wahl zwischen Gutem und Bösem ist der Wille (d. h. doch das wollende Ich) durch die Beschränkung des Körpers gar nicht der Freiheit beraubt. Wer in aller Welt kann vernünftigerweise behaupten, der Leib zwinge die Seele zur Sünde. Selbst wenn er sie dazu reizte, hat sie nicht die Kraft ihn zu lenken?"

Mit welchem Rechte schreibt der Verfasser der Seele die Kraft zu, den Leib zu lenken und ihn zu beherrschen, oder seine Versuchungen im erwähnten Falle zu überwinden, da er die Seele für weiter nichts hält als für die Fähigkeit des Körpers, zu denken und zu wollen, den er als Subject dieser Thätigkeiten voraussetzt, wenn er sagt, der Körper **kann** wollen und denken, was mit andern Worte heißt, er ist denkendes und wollendes Wesen? In solche Inconsequenzen kommt man, wenn man eine an sich unwahre Theorie, sei es auch mit Scharfsinn, der dem Verfasser nicht abzusprechen ist, durchzuführen sucht.

§. 3.

Die spiritualistische Lehre von der abstracten Existenz des Geistes oder seiner Naturlosigkeit.

Da der Spiritualismus die Freiheit des Geistes von dem Körper abstract und mithin als Naturlosigkeit faßt, so begreift er ihn nur als Princip seiner innern Selbstbestimmung, auf keine Weise aber als Princip der leiblichen Entwicklung oder der organischen Verrichtungen. Wenn die Identitäts-Lehre über der Einheit den wesentlichen Unterschied von Seele und Leib verkennt, und die Selbstständigkeit der erstern läugnet, so fällt dagegen der Spiritualismus in das entgegengesetzte Extrem, wonach er die wesentliche Einheit der Seele mit dem Leibe verkennt.

Als der Repräsentant, wenn gleich nicht als Urheber der dualistischen Denkweise, kann Cartesius betrachtet werden, welcher die Seele unter der Bestimmung des reinen Denkens oder der abstracten, beziehungslosen Geistigkeit, und den Leib unter der

Bestimmung der abstracten, beziehungslosen Ausgedehntheit oder Räumlichkeit faßte. Indem er nach der Methode des abstrahirenden, scheidenden Verstandes, Denken und Ausdehnung, Geistigkeit und Körperlichkeit, als schlechthin verschiedene Substanzen fixirte und auseinander hielt, konnte er sich ihr reales Verhältniß zu einander auf keine Weise erklären. Die Unmöglichkeit, ihre Gemeinschaft zu begreifen, lag in der unbegründeten Voraussetzung ihrer absoluten Verschiedenheit, wonach allerdings weder eine Wirkung des Geistes auf den Körper, noch eine Rückwirkung des Letztern auf den Erstern denkbar ist. Ist aber kein reales Verhältniß zwischen beiden möglich, so ist der Körper für den Geist völlig unwesentlich, und die Hypothesen, welche erfunden wurden, um die Zusammenstimmung ihrer Thätigkeiten und Zustände zu erklären, sind deshalb so durchaus unwissenschaftlich und unlebendig, weil nach denselben diese Harmonie nur äußerlich durch Vorherbestimmung oder unmittelbares Mitwirken Gottes, nicht aber aus ihrem Wesen oder ihrer innern Natur erklärt wird *).

Vertieft sich dagegen das Denken in das Wesen oder in die Natur der Seele und des Leibes, so erkennt es aus ihrem Begriffe, daß einerseits die Seele, als selbstbewußtes Subject, nur in der Einheit mit einer Organisation, an welcher sie ihre Objectivität hat, existirt, indem eine Seele ohne Leib Princip ohne Realität wäre, und daß andererseits die Organisation des Leibes nur als Organ oder Verwirklichungsmittel der Seele begriffen werden kann, indem ein unbeseelter Leib nur noch Naturkörper ist. Ist mithin der Seele der Leib, als Verwirklichungsmittel ihrer selbst zum Geiste, und dem Leib die

*) Die dualistische Ansicht, wonach die Seele zu dem ohne ihr Wirken bestehenden Leibe hinzutritt, widerspricht sowohl der unmittelbaren, ursprünglichen Einheit des menschlichen Wesens, in welcher Seele und Leib ein psychisch organisches Ganzes bilden, wie der durch den Unterschied von Geist und Leib vermittelten Einheit der menschlichen Persönlichkeit.

Seele, als belebendes und bestimmendes, oder beherrschendes Princip wesentlich, so erhellt, daß die Seele nur durch Vermittlung des Leibes sich selbst bestimmen und entwickeln kann. Deshalb sind alle innern Bestimmungen des Ichs oder der Seele durch die Verrichtungen entsprechender Systeme oder Organe des Körpers bedingt. Da aber die an sich freie menschliche Seele nicht nur den Körper, sondern wesentlich sich selbst bestimmendes und in sich zurückkehrendes Princip ist, so realisirt sie ihr inneres Wesen oder ihre allgemeine Bestimmungsfähigkeit nicht in den Organen des Körpers, sondern durch dieselben, so daß sie sich durch ihr Verhältniß zum Körper, als ihrer äußern Organisation, ihre innere Selbstbestimmung und ihre innere Entwicklung d. h. ihre ideelle (geistige) Organisation vermittelt *).

---

*) Weil die Einsicht, daß die Seele ohne Leiblichkeit nicht existiren kann, aus dem Begriff der Seele selbst sich ergiebt, so wird häufig angenommen, die Seele erhalte nach dem Tode ein Organ ihrer Selbstthätigkeit. Wie kann aber dieses Organ die ihrem Wesen entsprechende Organisation sein, wenn sie es sich nicht im Verhältnisse zu ihrem äußern Leibe selbst organisirt hat; eine innere Organisation, welche man allgemein von der äußern unterscheidet, indem man z. B. von einer geistigen Natur, oder von der Naturbestimmtheit oder Naturseite des Geistes spricht? Entweder hat die Seele ihre Realität nur an dem Körper — und diese naturalistische Denkweise wurde schon widerlegt, oder sie vermittelt sich durch ihr Verhältniß zu demselben ihre innere Organisation, wodurch sie von ihm unabhängiger, selbstständiger Geist wird. Wenn man nicht in der dualistischen Scheidung von Seele und Leib befangen bleibt, und nur anerkennt, daß die erstere, als entwickeltes Subject, auf den letztern wirke, so muß man schon zugeben, daß sie sich im Verhältnisse zu demselben selbst organisire, indem ohne ihre innere Organisation weder ihre Wirkung auf den Körper, noch die Rückwirkung des letztern auf die erstere, noch die Befreiung derselben von dem Körper, begreiflich wird.

Naturlosigkeit ist so wenig Naturfreiheit, daß vielmehr die naturlose Seele an der Leiblichkeit ihre Schranke oder Negation

Da erwiesenermaßen ein Subject ohne eine Organisation, in der es sich objectivirt, nicht zu selbstständiger, in sich geschlossener und vollendeter Existenz kommen kann, so wird es durch jene innere Entwicklung oder jene ideelle (geistige) Organisation der Seele begreiflich, daß sie sich von ihrem äußern Leibe zu sich selbst befreien, und zum an und für sich seienden Geiste verwirklichen kann; eine successive Selbstbefreiung, deren Schluß die Trennung des Geistes von dem Körper ist, welcher, nachdem er seine Bestimmung, Organ, d. h. Verwirklichungsmittel der Seele zu sein, erfüllt hat, seiner Auflösung entgegengeht.

Die Seele wird mithin durch ihre innere Selbstbestimmung und Selbstentwicklung naturfreier Geist, welcher, durch seine innere, nur in seinem Wollen wirkliche Natur, deren absolute Macht er ist, von dem Körper, als äußerem Verwirklichungsmittel seiner ideellen Wirklichkeit, unabhängig wird.

Wird diese Naturfreiheit des Geistes schlechthin in dem Sinne behauptet, daß er nicht nur seiner eigenen ideellen Natur, sondern selbst des materiellen Leibes, im Verhältnisse zu welchem er sich successiv entwickelt, absolut mächtig sei, so entsteht die idealistische Denkweise.

§. 4.

Die idealistische Lehre von der absoluten Macht des sich entwickelnden Geistes über den Körper.

Die Lehre, welche die Realität des Körpers läugnet und ihn als ein durch das Wesen des Geistes gesetztes und aufgehobenes Sein bestimmt *), und mithin ihre Identität im Ge-

---

hätte. Nur dadurch befreit sich der Geist von der Natur, daß er sie zur Bestimmtheit seiner selbst idealisirt, und sich mithin als ihre Macht erweist.

*) Abstract und formell behauptet dies Hegel z. B. im Anfange seiner Philosophie des Geistes, während er in der That die Natur als das sich selbst setzende Wesen und den Geist als das Resultat ihres Stufenganges und als die Wahrheit der Materie

gensatze zu der realistischen Identitäts-Lehre, als eine idealistische *), denkt, verkennt die relative Selbstständigkeit des Leibes und die relative Passivität des sich entwickelnden Geistes, d. h. der Seele gegen den Leib. Wenn die realistische Identitäts-Lehre die Identität der Seele mit dem Leibe behauptet, und mithin die Selbstständigkeit der ersteren läugnet, so behauptet die idealistische Identitäts-Lehre die Identität des Leibes mit der Seele, und läugnet mithin alle und selbst die relative Selbstständigkeit des Leibes.

Obgleich es aus dem Begriff der Seele, als subjectiven Principes, folgt, daß sie den Leib als ihre äußere Objectivität bestimmt, so ist sie doch in ihrem anfänglichen Wirken oder Bilden in denselben entäußert. In ihrem Insichzurückgekehrtsein aber, als an sich freies selbstbewußtes Subject, hat sie an dem Körper einen Gegensatz, den sie erst im Verlauf ihrer Selbstbestimmung und Entwicklung zum vollkommenen Organ, d. h. Verwirklichungsmittel, ihrer innern Verwirklichung zum Geiste herabzusetzen vermag. Obgleich die selbstbewußte Seele den Leib zum Verwirklichungsmittel ihrer innern Verwirklichung oder ihres innern Lebens bestimmt, so vermag sie ihn doch nur durch ihre fortgesetzte Einwirkung zu dem ihr entsprechenden passiven Organe zu bilden, so daß er ihrem Einbilden nur noch wenig Widerstand zu leisten vermag, ein Widerstand, der sich nicht nur in

betrachtet. (Encyclop. §. 251. Gesch. der Philos. I. Bd. S. 373). Der eigentliche Repräsentant der subjectiv idealistischen Lehre ist J. G. Fichte.

*) Daß sowohl diese idealistische, wie jene realistische Identität, unter dem Einssein von Seele und Leib verstanden werden kann, erklärte Schelling schon in seinen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der Freiheit, indem er die Einseitigkeit S. 418 rügt, nach welcher der Satz, Seele und Leib seien eins, nur so ausgelegt werde, als ob die Seele materiell (also nur als Seele des Körpers) existire, obwohl das Umgekehrte, daß der Leib Seele sei (also durch die Seele gesetzt und aufgehoben sei), ebensogut aus dem Satze zu nehmen sei.

aller Uebung und Bildung des Körpers zur Vermittlung theoretischer und praktischer Thätigkeit erweist, sondern sich sogar in realen Hemmungen und Störungen negativ offenbart *).

In dieser Beziehung verhält sich die Seele zum Körper eben so sehr passiv, wie dieser relativ selbstständig auf jenen zurückwirkt. Erst nachdem man diese relative — (ich sage ausdrücklich relative) — Abhängigkeit der Seele von dem Körper eingesehen hat, kann man sich der Naturfreiheit der Seele bewußt werden, wodurch sie ebensowohl ihres Körpers, wie ihrer selbst, d. h. ihres innern Lebens mächtig wird, eine Selbstmacht, durch welche sie sich zu dem von dem Körper unabhängigen, an und für sich seienden Geiste befreit.

Anmerkung. In der Anthropologie geht Hegel zu derjenigen Bestimmung der Seele fort, wonach sie als für sich seiende Allgemeinheit (S. 428) „sich ihre Leiblichkeit als äußerliches Sein (S. 431 u. 434) gegenüberstellt.“ Er macht nun darauf aufmerksam, daß die Seele (S. 430) der Leiblichkeit ihre Gefühlsbestimmungen, so wie ihre Vorstellungs- und Willens-Bestimmungen einbilde, daß aber erst die „durchgebildete Leiblichkeit, welche sich die Seele zu eigen gemacht habe, ihrem Einbilden keinen Widerstand leiste.“ Hiermit gesteht er einerseits die Selbstunterscheidung der für sich seienden Seele vom Leibe und ihre Wirkung auf denselben, so wie dessen Rückwirkung zu, in welcher Hinsicht er (S. 431) Schranke für die Seele sei; wie er andrerseits die Fähigkeit der Seele, sich die

*) Die Wechselwirkung der Seele und des Leibes und mithin die Rückwirkung des letztern auf die erstere, die sich nicht läugnen läßt, ist nicht das wahre Verhältniß, da es aus dem Begriffe des Princips und Organs folgt, daß jenes wirkendes bestimmendes Subject, diese von ihm abhängige bestimmbare und bestimmte Organisation sei, und daß mithin jenes herrsche, dieses diene. Allein im Zeitleben kommt es nicht zu dieser ungehemmten und ungestörten Herrschaft der Geistes, da nur der seiner selbst vollkommen mächtige, vollendete Geist auch seiner Organisation vollkommen mächtig sein kann.

Leiblichkeit zu unterwerfen und sich zu eigen zu machen' anerkennt, wenn er gleich übersieht, daß dieser Zweck im Zeitleben nie vollkommen erreicht wird. Durch diese Theorie geht er über die naturalistische Vorstellung der Seele hinaus, zu Folge der er, nach seiner Ansicht von dem Verhältnisse des Geistes zur Natur, nicht zum Gedanken der an sich freien Seele fortgehen kann, die nur zu dem Zwecke für sich seiendes Subject des Leibes ist, um sich durch Vermittlung desselben, als ihres Organs oder Verwirklichungsmittels, zu dem seine Idee wissenden und seiner selbst mächtigen Geiste zu verwirklichen. Indem er den individuellen Geist nur als Naturgeist — als welcher er nach §. 387 Gegenstand der Anthropologie ist, — und mithin nur als Idealität oder Subjectivität des Leibes betrachtet, hat er einerseits nur eine geistlose Seele, d. h. eine Subjectivität, die sich nicht zum Geiste verwirklicht, und andrerseits nur einen seelenlosen Geist, d. h. einen Geist, der nur als abstracte Allgemeinheit gedacht wird, nicht als individueller Geist wahrhaft wirklich ist.

Den Gedanken: „die thierische Seele ist in die Körperlichkeit versenkt, dagegen der Geist Totalität in sich selbst ist," hat Hegel im II. Bde. der Religions-Philosophie geäußert, aber nicht weiter ausgeführt. Wird diese Definition des Geistes analysirt, so folgt daraus seine selbstständige Wirklichkeit, indem er als an und für sich seiendes Ganzes von dem Leibe unabhängig ist.

Der Gedanke, daß der Geist Einheit seiner selbst, d. h. seiner innern Wirklichkeit und seines Andersseins d. h. des Leibes sei, entspricht Hegels Begriffe der Einheit (Logik III. S. 304); aber die Selbstständigkeit des individuellen Geistes widerspricht seinem Principe der absoluten Negativität, so wie seiner schon im Anfange der Phänomenologie ausgesprochenen Meinung von der Vergänglichkeit der Individualität und der ihm eigenen Apotheose des Diesseits als absoluter alleiniger Wirklichkeit.

II. Die positive Begründung der Idee der Naturfreiheit und mithin der Integrität des Geistes.

Die Untersuchung über den Begriff der menschlichen Seele und ihres Verhältnisses zum Leibe und zum Geiste ist die Analyse des Selbstbewußtseins, und bestimmt sich deshalb in der innigsten Einheit des Denkens und der Erfahrung.

Ich habe oder besitze einen Körper, Ich bin Seele, und Ich entwickle und bilde mich zum Geist; diese Urtheile sind die Ergebnisse des denkenden Selbstbewußtseins.

Erhält die Theorie durch die Unmittelbarkeit der innern Erfahrung ihre Realität oder Gewißheit, so ist durch die Vermittlung des begreifenden Denkens ihre innere Nothwendigkeit und Wahrheit zu bestimmen und zu erweisen. Der Mittelpunkt der im eigentlichen Sinne immanenten Theorie ist das sich wissende Ich selbst, das sich einerseits seines Verhältnisses zu seinem Körper, andererseits seiner theoretischen und praktischen Selbstbestimmung zum Geiste bewußt ist. Daß das Ich die menschliche Seele selbst ist, ergiebt sich unmittelbar aus dem Begriffe des seiner selbst bewußten und sich selbst bestimmenden Subjects. Daher sagen wir ebensosehr, meine Seele fühlt, weiß, will, wie man sagt: Ich fühle, weiß, will *), indem

*) Dagegen sagt Niemand: mein Körper fühlt z. B. die Wahrheit dieses Gedankens oder das Edle dieser That oder die Schönheit dieser Dichtung, oder er weiß oder ist überzeugt, oder er will oder entschließt sich. Die Gefühle, die Gedanken und die Willensentscheidungen werden, als die Momente der Selbstverwirklichung des Ichs oder als die Bestimmungen des Seelenlebens von den leiblichen Verrichtungen, durch die sie vermittelt werden, so bestimmt unterschieden, daß kein Unbefangener seine Gehirnthätigkeit für sein Denken, die Thätigkeiten seiner Brustorgane für seine Gefühle und Bestrebungen, und die Erregungen seiner Nerven und Muskeln für seine Entschlüsse hält. Durch den relativen Widerstand, welchen der Körper besonders in krankhaften Zuständen, z. B. des Hirns, der Nerven oder Muskeln, der leiblichen Vollziehung oder Ausführung der innern Bestimmungen

jene Aeußerungen ebensowohl als Seelenthätigkeiten, wie als Bestimmungen des Ichs bezeichnet werden. Das Ich ist sich bewußt, daß es einen Körper besitzt oder hat, und denselben zur Vermittlung seiner Absichten oder Zwecke als Organ gebraucht. Ich brauche z. B. meine Sinne zum Empfinden und Wahrnehmen *), meine Zunge zum Sprechen, meine Hände und Füße zur willkührlichen Bewegung. Diese leiblichen Organe vermitteln mithin die Absichten oder Zwecke meines sich durch dieselben bestimmenden Ichs, oder meine Seele vermittelt sich durch die Verrichtungen jener Organe ihre freie Selbstbestimmung **). Da nun die Seele, als subjectives Princip, nur im Verhältnisse zum Leibe, als ihrer äußern Objectivität, sich selbst bestimmen kann, so folgt, daß dieser allseitiges Verwirklichungsmittel ihrer Selbstverwirklichung sei, und daß alle Momente der geistigen Thätigkeit durch entsprechende Systeme und Organe des Leibes vermittelt seien.

Die Abtheilung des Leibes in das System des Kopfes (das Cerebralsystem), der Brust, und des Unterleibes entspricht der innern Unterscheidung oder Organisirung der Seele in die

der Seele entgegensetzt, wird sie sich des Unterschiedes ihrer eigenen ideellen Thätigkeiten von den reellen organischen Functionen, wodurch sie vermittelt sind, sogar negativ bewußt.

*) Wenn man etwas unbestimmt sagt: mein Auge sieht, so bezieht man doch durch das pronomen possessivum das Organ auf das Ich oder das selbstbewußte Subject, dessen Organ es ist.

**) In der Ausführung der willkührlichen, von unsrem freien Willen abhängigen Thätigkeiten des Wahrnehmens, des Denkens, des Sprechens und der Bewegung werden wir uns auf's entschiedenste bewußt, daß sie Wirkungen unsres übersinnlichen Ichs sind, welche durch die entsprechenden leiblichen Organe und Verrichtungen nur vermittelt werden. Wenn das selbstbewußte Subject sagt: Ich will dieses wahrnehmen, fühlen, denken oder thun, so unterscheidet es sich als freies, in sich allgemeines Ich von diesen einzelnen ideellen Bestimmungen oder Thätigkeiten, und diese selbst unterscheidet es als Momente seines Seelenlebens von den organischen Functionen, durch welche sie vollzogen werden.

Sphären und Formen ihres intellektuellen, gemüthlichen und sinnlichen Lebens so entschieden, daß die neuere und neueste Physiologie (man vergleiche z. B. das geistvolle Werk von Carus) auf diese alte z. B. schon platonische Eintheilung und Beziehung des physischen Lebens zum psychischen zurückkommt, wonach die theoretische Thätigkeit durch das Gehirn und die Sinne, deren Einheit jenes ist, — die Gemüthsthätigkeit durch das Brustnervensystem und die Organe der Brust: das Herz und die Lunge, als Centra des Gefäßsystems, und endlich die Sphäre der Begierden durch das Nervensystem des Bauches und dessen Organe vermittelt ist *).

In der That überzeugt uns auch die denkende Selbstbeobachtung, daß die Geistesthätigkeit im bestimmtern Sinn durch die Thätigkeit des Hirns vollzogen oder ausgeführt wird, während die Gemüthsthätigkeit durch die Organe der Brust, und das Begehren durch die Organe des Bauches, die dem Systeme der Bedürfnisse dienen, bedingt ist **).

---

*) Eine scharfsinnige Begründung und Rechtfertigung dieser Eintheilungen und Beziehungen findet man in der von der medicinischen Facultät zu Tübingen gekrönten Preisschrift über die körperlichen Bedingungen der Geisteskrankheiten von Dr. Buzorini, Ulm 1824.

**) Man kann sich durch Beobachtung leicht überzeugen, daß die freie intellectuelle Thätigkeit eine gewisse angenehme Spannung oder Erregung und Erwärmung des Kopfes oder des Hirns zur Folge hat, die durch Uebertreibung zum Kopfweh und selbst zur Erhitzung und Entzündung des Hirns übergehen kann. Daß die Willensthätigkeit im bestimmten Sinne gleichfalls durch eine entsprechende Thätigkeit des Cerebral-Systems vermittelt ist, folgt daraus, daß das Wollen ein sich realisirendes Denken ist. Noch leichter und bestimmter ist die Erfahrung, daß die Gemüthsthätigkeit und mithin das System der Gefühle, nicht nur das Selbstgefühl und das Mitgefühl, sondern auch das religiöse, das sittliche, das ästhetische und selbst das intellectuelle Gefühl, — so wie selbst die Affecte und Bestrebungen durch die Organe der Brust verleiblicht werden Ebenso unmittelbar ist die Beobachtung,

Ist die Seele der Zweck der leiblichen Thätigkeit, so ist dagegen der Geist der Zweck der Seelenthätigkeit, indem sich die Seele, durch ihre innere Entwicklung und Bildung im Verhältnisse zu sich selbst, zu der Welt und zur Gottheit, zum an und für sich seienden Geiste bestimmt oder verwirklicht.

Die an sich freie Seele ist mithin nur zu dem Zweck Einheit oder Princip des Leibes, um durch ihre theoretische und praktische Selbstbestimmung Princip des Geistes zu werden. Sie ist das Ich selbst, welches sich, durch das seinem Wesen entsprechende Verhältniß zu der Welt und zu der Gottheit, zu dem seine Idee wissenden und verwirklichenden Geiste, zu bestimmen hat. Daher wird jedes menschliche Individuum als eine Seele oder als ein selbstbewußtes Subject betrachtet, welches sich zum Geiste oder zum geistigen Menschen zu entwickeln und zu bilden hat. Der an und für sich seiende Geist aber ist, als entwickelte und gebildete Seele, der innere Mensch selbst. Die Seele ist an sich nur subjectives und mithin einseitiges unreales Princip, welches sich erst im Verhältniß zum Körper oder durch Vermittlung desselben entwickelt oder realisirt. Der Geist aber ist an und für sich seiende Einheit seiner Subjectivität und seiner innern Realisirung oder seiner ideellen Objectivirung. Durch diese innere Vollendung oder Totalität wird er ebensosehr seiner selbst oder seines inneren Lebens mächtig, wie er durch dieselbe von dem Körper, als seiner äußern Objectivität unabhängig wird, und in dieser Selbstmacht und Unabhängigkeit von der äußern Natur besteht seine Naturfreiheit. —

Um nun die Idee der Naturfreiheit des Geistes als Resultat seiner Selbstbestimmung und Entwicklung im wissenschaftlichen Fortschritte zu begreifen, bestimmen wir die besondern

---

daß die Begierden, z. B. des Essens und Trinkens, durch die Organe des Bauches vermittelt werden. Daher sind schon im Sprachgebrauche, diesem Ausdrucke des allgemeinen Bewußtseins gemäß, — die Worte: Kopf, Herz und Bauch Correlata für Geistigkeit, Gemüthlichkeit und Sinnlichkeit.

Formen seines Verhältnisses zum Leibe. Die erste dieser Formen ist seine unmittelbare oder wesentliche Einheit mit seinem Leibe: die Existenz des in das leibliche Leben entäußerten Geistes. Die zweite Form ist seine subjective Befreiung zu sich selbst, in welcher er, als in sich gekehrtes, selbstbewußtes Princip oder als an sich freie Seele, sich von seinem leiblichen Sein unterscheidet und dasselbe zum Organ oder zum Verwirklichungsmittel seiner freien Selbstbestimmung und Entwicklung, oder seiner innern Verwirklichung bildet: der sich selbst befreiende Geist. Die dritte Form ist diejenige, in welcher der gebildete und entwickelte Geist sich als Einheit seiner Subjectivität und seiner innern, durch seine Selbstentwicklung organisirten Objectivität (und mithin seiner ideellen oder geistigen Natur), erfaßt, und, als dieses in sich gekehrte und geschlossene Ganze, von seinem Körper unabhängige, seiner selbst mächtige Persönlichkeit ist: der zu sich selbst befreite Geist.

§. 1.

In seiner unmittelbaren Existenz ist der Geist in das leibliche Leben entäußert, daher er in dieser unmittelbaren Einheit (nicht Identität) mit demselben Naturgeist oder sinnliche Seele ist.

Die Rückkehr oder Vertiefung der Seele in sich selbst, wodurch sie sich als freies Ich erfaßt, ist der Schluß ihrer subjectiven Entwicklung, indem sie sich von ihrer selbstbewußten Existenz nur als empfindendes und wahrnehmendes Subject und mithin nur als sinnliche Seele bestimmt. Was ist nun aber die Seele vor ihrem Empfinden und Wahrnehmen? Sie ist in ihrem unmittelbaren, anfänglichen Wirken das den Körper bewußtlos organisirende Princip, da die organisirende Thätigkeit die Voraussetzung der empfindenden ist, und nur der Körper wesentliches Organ der Seele sein kann, den sie sich selbst organisirt hat. Sofern die Selbstempfindung und Selbstbewegung, welche das Princip des subjectiven (animalen) Lebens ist, die Voraussetzung des Selbstbewußtseins, und die Selbstentwicklung,

welche das Princip des individuellen (vegetativen) Lebens ist, als organisirende Thätigkeit, die Voraussetzung der Selbstempfindung und Selbstbewegung ist, so durchläuft die Seele des Geistes jene Bildungsstufen des organischen und seelischen Lebens in der durch ihr eigenthümliches Wesen bestimmten Weise, um sich zum selbstbewußten Subjecte zu bestimmen oder zu bilden. Ist sie auf jener ersten Bildungsstufe an sich plastisch d. h. bildnerisch wirkender Wille, so daß sie, wie die Naturforscher sagen, als Bildungstrieb wirkt, so ist sie auf der Stufe des Insichseins sinnliche Seele oder natürlicher Wille, und erst auf der Stufe des Fürsichseins, auf welcher sie ihr inneres Wesen erfaßt, erkennt sie sich als selbstbewußten (geistigen) Willen oder als freies Ich *).

Obwohl die Seele an sich nicht mit Bewußtsein wirkt, so organisirt sie den Körper doch mit innerer Gesetzmäßigkeit oder Zweckmäßigkeit zum Organe ihrer bewußten Selbstbestimmung. Diese bewußtlos zweckmäßige Thätigkeit der den Körper organisirenden Seele oder des plastisch wirkenden Willens ist mit der innern Zweckmäßigkeit zu vergleichen, mit welcher das Princip des pflanzlichen Lebens (der von den Naturforschern sogenannte Bildungstrieb) auf eine der künstlerischen Thätigkeit analoge Weise wirkt. Wäre die Seele schöpferisches Princip, so würde sie ihren Leib nicht bilden oder organisiren, sondern sie würde ihn als Prius desselben hervorbringen. Sie ist aber so wenig

---

*) Schon Aristoteles unterschied zwar im allgemeinen eine vegetative (plastische), eine empfindende (sinnliche), und eine vernünftige (denkende und wollende) Seele; aber er betrachtete das vegetative, empfindende und vernünftige Verhalten (τὸ θρεπτικὸν, τὸ αἰσθητικὸν, τὸ λογιστικὸν) nur als verschiedene Entwicklungsstufen oder verschiedene Erweisungen oder Thätigkeiten Einer und derselben menschlichen Seele. Er schrieb mithin dem Menschen keine drei Seelen zu, sondern er begriff die Einheit des organisirenden oder belebenden, des empfindenden und des vernünftigen Princips im Menschen.

seine Voraussetzung, daß sie nur in der Einheit mit ihm entsteht und sich bestimmt *).

Der Leib aber wird nur durch die organisirende Thätigkeit der Seele zum entwickelten Organ derselben, so daß seine ganze Organisation auf die Seele, die in ihrem bewußtlosen Wirken das bildende und erhaltende Princip, in ihrer bewußten Selbstbestimmung der Zweck desselben ist, zurückweist.

Durch die ideelle, bewußte Wirksamkeit der Seele im Empfinden und Vorstellen wird ihre reelle, organisirende Wirksamkeit vermindert und aufgehoben, so sehr, daß sie den organisirten Leib durch ihre fortdauernde bewußtlose Einwirkung nur noch belebt und mithin seine Verrichtungen erregt. Sofern der Leib seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern vielmehr die Bestimmung hat, allseitiges Verwirklichungsmittel der Seele, deren äußere Organisation er ist, zu sein, so erhellt, daß alle organischen Verrichtungen die Seelenthätigkeit vermitteln, wenngleich die vegetativen Verrichtungen der Verdauung, des Kreislaufs und der Ernährung in einem indirectern Verhältnisse zu derselben stehen, als die Verrichtungen des Hirns und des Nervensystems.

Ist die Seele Princip und Zweck des Leibes, so vermittelt sie sich ihre innere Entwicklung nicht nur durch das sensible System, sondern durch die Verrichtungen aller Systeme. Und wirklich überzeugt uns unser Selbstbewußtsein, daß unsre Seele oder unser Ich, nicht nur durch die Sinnorgane und das Hirn empfindet, wahrnimmt und denkt, sondern daß selbst die Verrichtungen der Verdauung, des Kreislaufes, des Athmens und der Assimilation die Seelenthätigkeit bedingen. Wie es einerseits aus dem Wesen der Seele, als übersinnlichen, ideellen Princips, folgt, daß sie in ihrer Wirksamkeit nicht auf gewisse Orte des

*) Daher ist anfängliche Existenz des Menschen, als psychisch organischen Wesens, die unmittelbare Einheit eines subjectiven, sich bestimmenden oder wirkenden Princips und eines objectiven, bestimmbaren Seins.

Leibes beschränkt ist und mithin nicht räumlich wirkt, sondern vielmehr, wie Hegel §. 403 der Encyclop. bemerkt, „allgegenwärtige“ und (da sie nur in ihrem Wirken wirklich ist) allwirksame „Einheit des Leibes“ sei, so folgt es aus dem Begriff des Leibes, daß er allseitiges Verwirklichungsmittel der Seele sei, wenngleich seine verschiedenen Systeme und Organe verschiedene Sphären und Formen des Seelenlebens in verschiedener Weise vermitteln oder bedingen. Die sinnliche Selbstbestimmung der an sich freien Seele, in welcher sie als Subject des Leibes nur Princip desselben ist, und sich nur empfindend, wahrnehmend und begehrend verhält, ist eine ihrem Wesen unangemessene Weise ihrer Existenz, indem sie in derselben in ihr leibliches Dasein entäußert ist.

Die Unangemessenheit oder der Widerspruch der sinnlichen Seele oder des Naturgeistes zu seinem innern Wesen kommt in den Perioden seiner anfänglichen unmittelbaren Entwicklung, und mithin in der Zeit des Jugendalters des Individuums oder der Menschheit am wenigsten zum Bewußtsein. Daher sehen wir die Kinder in der ersten Periode ihrer physischen Entwicklung noch so sehr in dem sinnlichen Bewußtsein befangen, daß sie sich ihrer selbst oder ihrer Seele noch nicht bewußt sind.

Die Thiere, welche, als relative einseitige Entwicklungspunkte der Idee des natürlichen Lebens, nur die Besonderheit ihrer Art individualisiren, bleiben in einem unmittelbaren sinnlich erregten Selbstgefühl und in einem particulären, dem engen Kreise ihrer Bedürfnisse entsprechenden Bewußtsein der Außenwelt befangen.

Ihre Seele, d. h. ihre Subjectivität, welche nur Einheit ihres Leibes ist, ist unfreies Princip ihres sinnlichen Vorstellens und Begehrens, so daß sie sich nur nach ihrer besondern Natur zu äußern vermögen. Um der Endlichkeit oder Beschränktheit ihrer Natur willen sind sie unfähig, sich über ihre momentanen sinnlichen Zustände zu erheben und sich von denselben zu befreien.

Dagegen hat das Vernunftwesen durch seine innere Uni-

versalität oder Unendlichkeit die Fähigkeit, sich in sich zu vertiefen und sich als allgemeines Subject seiner einzelnen Bestimmungen zu erfassen. Als dieses in sich reflectirte, seiner selbst bewußte Subject, ist das Ich freies, seiner selbst mächtiges (sui compos) Princip seines Wollens und Wissens. Durch diese Rückkehr in sich selbst wird sich die menschliche Seele *) ihrer Aufgabe bewußt, ihr innerlich unendliches allgemeines Wesen zu dem seine Idee erkennenden und verwirklichenden Geiste zu bestimmen und den Leib zum bloßen Organ, d. h. Verwirklichungsmittel ihrer innern Selbstbestimmung und Entwicklung herabzusetzen.

Anmerkung. Es war mir höchst merkwürdig, in Uebereinstimmung mit der entwickelten Theorie, Herrn Professor Dr. Joh. Müller auf folgende Weise in seiner gehaltvollen Physiologie I. Bd. 2te Aufl. S. 23—25 sich erklären zu sehen: „Die Harmonie der zum Ganzen nothwendigen Glieder besteht nicht ohne den Einfluß einer Kraft, die auch durch das Ganze hindurch wirkt und nicht von einzelnen Theilen abhängt, und diese Kraft besteht früher, als die harmonischen Glieder des Ganzen vorhanden sind, die bei der Entwicklung des Embryo von der Kraft des Keims" (der ursprünglichen Leiblichkeit, als unentwickelten oder, wie Müller treffend sagt, potenziellen Ganzen) „erst gebildet werden." (Diese Kraft ist mithin, als wirkende Ursache, das organisirende

*) Im ersten Jugendalter des Individuums und der Menschheit ist die Seele noch unmittelbar mit dem Leibe eins und in ihn entäußert, so daß sie sich noch nicht in ihr Wesen vertieft, um sich, als an sich allgemeines Subject, von ihren einzelnen Bestimmungen oder Thätigkeiten zu unterscheiden, und sich der Aufgabe ihrer geistigen Entwicklung und Bildung bewußt zu werden. Daher reden die Kinder Anfangs in der dritten Person von sich, und der kindliche Homer erklärt in den ersten Versen der Ilias nicht die Seelen, sondern die Leiber der (von Achill getödteten) Heroen für sie selbst.

Princip des Leibes.) Nachdem nun Müller die Thatsachen bezeichnet hat, aus welchen erhellt, daß die Leiblichkeit, als Keim, nur potenzielles organisches Ganzes ist, fährt er fort: Hätte Ernst Stahl diese Thatsachen gekannt, so würde er noch mehr in seiner berufenen Ansicht bestätigt worden sein, daß die Seele selbst das primum movens der Organisation, daß sie selbst der letzte einzige Grund der organischen Thätigkeit sei, und daß sie ihren Körper nach den Gesetzen ihrer Wirksamkeit baue und erhalte. Ohne Stahls nähere Ansicht zu theilen, muß man allerdings zu der Ueberzeugung fortgehen, daß die Seele in ihrem bewußtlosen Wirken das organisirende und belebende Princip des Leibes sei, wenn man sie nicht als präexistirendes Subject voraussetzen will, welches zu dem Leibe hinzukomme, eine schon von Aristoteles als zufällig bezeichnete Vorstellung, welche die wesentliche Einheit des Menschen als psychisch-organischen Wesens verkennt. Wird nämlich die Seele nicht als das an sich nur bestimmungsfähige Subject betrachtet, welches sich in seinem anfänglichen unmittelbaren Wirken durch die Bildung des Leibes seine äußere Organisation bestimmt, um durch Vermittlung derselben sich selbst zu erfassen oder seiner selbst bewußt zu werden; so wird sie nicht nur an sich (und also vor ihrer Selbstbestimmung) als entwickeltes und gebildetes Subject vorgestellt, sondern auch der Leib als ein durch ein eigenthümliches selbstständiges Princip, etwa eine sogenannte Lebenskraft, gebildeter und belebter Körper vorausgesetzt. Dann ist aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine nur äußerliche, und man sieht nicht ein, daß sich die Seele durch die Vermittlung des Leibes selbst bestimme, und daß dieser die der Selbstbestimmung der Seele entsprechende Organisation und mithin ihr wesentliches Organ sein könne. Wird aber der Leib als die durch die unmittelbare bewußtlose Wirksamkeit der Seele selbst gebildete äußere Organisation erkannt, durch welche sie

sich die Entwicklung ihres innern Lebens oder ihre ideelle Organisirung vermittelt, so fällt der Vorwurf hinweg, der Leib, der als Organ der Seele vorgestellt werde, habe, wie z. B. Richter S. 70 der erwähnten Schrift bemerkt, ein selbstständiges Bestehen, und stehe daher in keinem nothwendigen, sondern in einem zufälligen Verhältnisse zu derselben. Als ihr Verwirklichungsmittel, — dies ist der Begriff des Leibes, als Organs der Seele, — kann er gar nicht anders, denn als ein ihr wesentlicher Leib gedacht werden, durch dessen Organe und Verrichtungen sie sich nur deshalb die Verwirklichung ihrer ideellsten Gefühle, Gedanken und Entschlüsse vermittelt, weil er ihrem Wesen verwandtes Leben, weil er ihre eigene äußere Organisation ist. — Die Identität des plastischen, die Organisation des Körpers bildenden, und des selbstbewußten in sich gekehrten Princips haben beinahe alle speculativen Philosophen eingesehen, weil man ohne diese Einsicht in eine dualistische, äußerliche Ansicht verfällt. So sagt z. B. Hegel in den Beweisen für das Dasein Gottes S. 456 und 460: Das Lebendige entwickelt sich aus dem Keime, und die Entwicklung ist das Thun der Glieder, die Seele ist die Einheit, welche dies (diese organische Entwicklung) hervorbringt. Sie hat einen Körper an ihr selbst, mit diesem macht sie erst ein Ganzes, Wirkliches aus, die Organe sind die Mittel des Lebens (als Zweckes) und dieselben Mittel, die Organe, sind auch das, in dem sich das Leben vollbringt, erhält; sie sind auch Material.

§. 2.

Die in sich gekehrte oder in ihr inneres Wesen vertiefte Seele wird sich der Bestimmung bewußt, sich, durch ihr selbstthätiges Verhalten zu ihrem Körper, zu dem an und für sich seienden in sich geschlossenen Geist zu bestimmen und zu entwickeln.

Da die menschliche Seele an sich freies Wesen ist, so ist

sie schon im Empfinden und Wahrnehmen nicht nur Subject des Leibes, so daß sie ihre Bestimmungsfähigkeit in den Sinnenorganen realisirte. Dies kann nur von der unfreien Seele der Naturwesen behauptet werden, welche, weil sie sich in den Organen des Leibes realisirt, sich nicht zu sich selbst zu befreien, sich mithin ihrer selbst nicht bewußt zu werden und sich nicht frei aus sich selbst zu bestimmen vermag. Die menschliche Seele aber erweist ihre innere Freiheit, durch welche sie Subject oder Princip des Geistes wird, dadurch, daß sie sich durch die organischen Verrichtungen ihre innere Selbstbestimmung und Entwicklung vermittelt. Sie verhält sich mithin nur zu dem Zwecke empfänglich gegen die Außenwelt, um die im Verhältniß zu derselben erhaltenen Affectionen oder Bestimmungen der Sinnenorgane, z. B. die sogenannten Gesichtseindrücke, zu verinnerlichen, oder zu Bestimmtheiten ihres eigenen Wesens zu erheben. Dieses selbstthätige Verhalten der Seele zum Körper, in welchem sie sich durch seine Organe nur bestimmen läßt, um sich selbst zu bestimmen, ist im Entschlusse, zu vernehmen oder wahrzunehmen, und die erhaltenen Eindrücke zu verinnerlichen, d. h. zu merken oder zu behalten, sogar ein willkührliches und bewußtes. Indem sich die Seele durch die Verinnerlichung oder Subjectivirung der Sinneseindrücke selbst bestimmt und entwickelt, wird sie freies Subject derselben, so daß sie dieselben willkührlich, entweder als vergangene, d. h. mögliche, aufbewahren, oder sie aus ihrem Innern wieder vergegenwärtigen oder verwirklichen, d. h. sich derselben erinnern kann. Aber, ob sie (die Sinneneindrücke) gleich Momente der innern Entwicklung oder Organisation der Seele geworden sind, so ist ihr Verhältniß zu dem Körper (als ihrer äußern Organisation, durch d. h. vermittelst welcher sie sich selbst entwickelt) dennoch ein so inniges, daß die Wiedererweckung oder Verwirklichung, und mithin die innere Vergegenwärtigung der vergangenen aufbewahrten Wahrnehmungen oder Vorstellungen durch die Wiederholung der Gehirnthätigkeit bedingt ist, durch welche sie ursprünglich vermittelt wurden. Daher wird nach gewissen Verletzungen und Krank-

heiten des Hirns die Erinnerungsfähigkeit vermindert oder gestört. Daß aber die an sich freie Seele andrerseits die aus ihrem innern Wesen entsprungenen Gedanken, Gefühle und Entschlüsse verleiblicht oder zu organischen Bestimmungen oder Thätigkeiten macht, dies folgt gleichfalls aus ihrer eigenen Einheit (nicht Identität) mit dem Leibe, als ihrem Organe oder Verwirklichungsmittel. Da sie an sich unverwirklichtes Subject ist, und da ihr Leib ihre äußere Objectivität oder Organisation ist, so muß sie sich ihre innere Verwirklichung oder ihr Verhältniß zu sich selbst durch ihr Verhältniß zu dem Körper und seinen Organen vermitteln. Daher kommt es, daß die aus der freien Seele entsprungenen Gedanken so lange von ihr nicht bestimmt ausgedrückt werden können, als die entsprechende Gehirnthätigkeit nicht vollzogen werden kann. Sie vermittelt sich aber den Ausdruck ihrer Gedanken durch die Gehirnthätigkeit, um dieselben in ihre Innerlichkeit zurückzunehmen und sie als diese ideellen Bestimmtheiten aufzubewahren. Durch diese Zurücknahme in die Innerlichkeit der Seele werden die Gedanken zu Momenten ihrer innern Organisation und mithin zu Bestimmungen ihrer innern Welt, deren freies Subject sie ist. Eben so kann die Seele ihre Gefühle oder Affecte so lange nicht realisiren, als sie nicht durch die entsprechenden Brustorgane verleiblicht werden. Daß sie dieselben aber nur durch, d. h. vermittelst dieser Organe, realisire, und daß sie sich sonach auch in ihrer Gemüthsthätigkeit durch Vermittlung des Körpers selbst bestimme oder entwickle, d. h. organisire, dies folgt gleichfalls aus ihrer innern Freiheit, vermöge welcher sie über dieselben Meister ist und sie mithin überwinden oder verwirklichen und zu Momenten des ideellen Ganzen bestimmen kann, welches das mit seiner Idee übereinstimmende innere Leben bildet. Sonach erweist die an sich freie Seele ihre Unabhängigkeit von dem Körper und ihre Selbstmacht über ihr inneres Leben zunächst darin, daß sie, als in sich gekehrtes oder vertieftes Subject ihrer Selbstbestimmung, über den einzelnen Momenten ihres innern Lebens steht, und mithin die Fähigkeit hat, sie entweder

zu überwinden oder zu verwirklichen, und durch fortgesetzte Selbstbildung zu dem harmonischen Ganzen zu verweben, in welcher sie den Gehalt des religiös sittlichen Geistes bilden. Noch entschiedener beweist das selbstbewußte Subject seine innere Freiheit durch die Fähigkeit zu höheren d. h. seiner Idee entsprechenderen Formen oder Stufen seines Daseins und Wirkens überzugehen, indem es sich nicht aus der Erinnerung, sondern aus überzeitlichen ewigen Gefühlen und Gedanken selbst durch Ueberwindung seines früheren Zustandes zu einer neuen Gesammthätigkeit entschließt. Das Resultat der Selbstentwicklung und Bildung der Seele ist mithin ihre Befreiung zu dem in sich gekehrten und geschlossenen Geiste, welcher sich als die sich selbst bestimmende und wissende Einheit seines innern Lebens bewährt.

Anmerkung I. Es war mir sehr interessant, aus der Psychologie und Physiologie von Carus zu ersehen, daß er gleichfalls, aber auf anderm Wege, zu der uralten Theorie von einem spirituellen oder ideellen Organismus, den er auch den ätherischen Leib nennt, zurückkehrt, welchen sich die Seele durch die Verinnerlichung der Außenwelt als ihre Innenwelt bilde. Dieser spirituelle Organismus, sagt er Physiologie I. Bd. S. 357, dessen Wachsthum wir im Kinde gewahren, er ist es, der je weiter der innere Mensch sich entwickelt, zu immer gebildeterer Gliederung gelangt (als Charakter, als Person) und von welchem wir dann in uns selbst, so wie (nach seinen äußern Zeichen) in andern erkennen *), daß er, als eigenthümlich organische und bis auf einen

*) Allerdings unterscheidet Jedermann den innern Menschen, der sich durch den äußern offenbart oder äußert, von dem letztern so sehr, daß kein Unbefangener den moralischen Menschen mit dem physischen identificirt, sondern sich vielmehr von jenem, den er als eigenthümlichen Charakter fühlend oder denkend erkennt, eine eben so bestimmte, wiewohl andere Vorstellung bildet, als von diesem, den er sinnlich wahrnimmt.

gewissen Grad unabhängige Sphäre, bereits im lebenden reifen Menschen anzusehen sei, und demnach gar wohl auch selbstständig hervorzutreten vermöge. In welcher bestimmten Form und in welchen besondern Modificationen dies nun übrigens geschehen werde, davon kann nur die innere Erfahrung dessen, der diese Metamorphose erfährt, Kunde geben, und so ist es sehr merkwürdig, daß diese Metamorphose (also dieses durch den Tod selbstständige Hervortreten des innern Menschen) unter den verschiedensten Völkern, von den beschränktesten, wie von den geistvollsten Menschen, unter den mannigfaltigsten Mythen, Traditionen, Hypothesen, Glaubensartikeln u. s. w., von indischer Seelenwanderung, bis zu Humphry Davy's letzten Tagen eines Naturforschers (a. d. Engl. von Martius, Nürnberg 1833) eingekleidet, immer aber als etwas wahrhaft Seiendes und Nothwendiges, bald dunkel, bald klar behauptet worden ist.

Anmerkung II. Um das selbstthätige Verhältniß der Seele zu ihrem Körper, durch welches sie sich zum Geiste objectivirt, zu begreifen, sagt der Verfasser im psychologischen Theil seiner Metaphysik (S. 242), beleuchten wir Hegels Ansicht von diesem Verhalten. Wenn er es gleich nur im Abschnitte von der empfindenden Seele behauptet, so sagt er doch Encycl. (S. 410): „Die Verleiblichung der im Geiste entsprungenen, ihm angehörigen Bestimmtheiten führe sich, nach dem besondern Inhalte der geistigen Bestimmung, in einem besondern System oder Organe des Leibes aus. Wie ferner eine zuerst leibliche Bestimmung dadurch, daß sie im Fürsichsein der Seele innerlich gemacht werde, empfunden werde, so werde umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichsein, das ist, wie es weiter in sich vertieft Ich des Bewußtseins und freier Geist ist, Angehörige, um empfunden zu werden, verleiblicht". Hegel denkt bei dieser Erklärung insbesondere an Affecte. Wenn er aber (S. 412) unter anderm sagt, es wäre der Zusammenhang zu begreifen, wie

Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe, dem Centrum des sensibeln Systems, empfunden wird, und (S. 430) von einer Verleiblichung der Vorstellungs- und Willensbestimmtheiten spricht, so sind unter diesen im Geiste entsprungenen Bestimmungen wesentlich Gedanken zu verstehen, welche nicht sowohl, um empfunden, als vielmehr um ausgedrückt oder innerlich gesprochen zu werden (das deutliche Denken ist ein inneres Sprechen), verleiblicht, oder durch die Vorgänge des Hirns vermittelt werden.

Wie die Seele mithin im Empfinden und Wahrnehmen objective Bestimmungen der Sinne subjectivirt, oder zu Bestimmtheiten ihrer subjectiven Entwicklung erhebt, so vermittelt sie sich andrerseits die ideelle Verwirklichung ihrer subjectiven Bestimmungen, z. B. ihrer Gefühle und Gedanken durch die entsprechenden organischen Verrichtungen, oder sie objectivirt sie, um sie in ihre Subjectivität zurückzunehmen, und sie mithin als ideelle Bestimmungen aufzubewahren. Die Seele bezieht sich mithin in den Thätigkeiten des Empfindens, Wahrnehmens, Fühlens, Wissens und Wollens nur zu dem Zweck auf den Körper und seine Organe, z. B. die Sinne, das Herz und das Hirn, um sich ihre innere Entwicklung und Bildung zu vermitteln. Daraus läßt es sich erklären, daß sie zwar ihres Leibes zu ihrer innern Selbstverwirklichung bedarf, daß sie aber, je weiter sie in ihrer Selbstentwicklung, oder in der Organisirung ihres innern Lebens fortgeschritten ist, desto freier von ihrer äußern Organisation wird.

Anmerkung III. Von der sinnlichen Seele des Thiers, welche nur Einheit oder Subject des Leibes ist, und sich nur in seinen Organen verwirklicht, gilt, was die Naturalisten, z. B. Spinoza von der menschlichen Seele sagen, daß ihre Entschließungen nichts als ihre Triebe sind, und deshalb nach der Disposition des Leibes verschieden sind. Denn da sie sich in dem Leibe entwickelt oder realisirt, so ist sie nicht freies, an und für sich seiendes Subject

innerer ideeller Bestimmungen, sondern sie ist dem nothwendigen, natürlichen Verlaufe ihrer sinnlichen Zustände, Vorstellungen und Begierden hingegeben.

Geht man aber zu der Einsicht fort, daß der an sich freie Wille des Menschen, wie Hegel (§. 14 S. 50 der Rechtsphilosophie) sich ausdrückt, als in sich reflectirtes und bei sich selbst seiendes unendliches Ich, über dem einzelnen Inhalte der unterschiedenen Triebe steht, und daher die Möglichkeit ist, sich zu diesem oder jenem Thun zu bestimmen, oder zu wählen, so läßt sich diese Wahlfreiheit auf keine andre Weise, als durch den Gedanken erklären, daß die Seele sich ihr inneres Leben, dessen freies Subject sie ist, durch ihre Beziehung zum Leibe nur vermittelt. Die Wahlfreiheit ist mithin ein entscheidender Beweis von der Uebersinnlichkeit und Selbstständigkeit des — eben so sehr seines innern Lebens, — des ideellen Systems seiner Gefühle, Gedanken und Willensbestimmungen, — wie seines Leibes, als seiner äußern Organisation, mächtigen Geistes. In noch höherm Sinne erweist sich die Selbstmacht und Selbstständigkeit der Seele, und mithin ihre wesentliche Unabhängigkeit von dem Körper, durch ihre sogenannte transscendentale Freiheit, vermöge welcher sie sich mitten im Verlaufe ihrer Entwicklung aus der innern Tiefe oder Macht (δύναμις, potentia) ihres Wesens zu neuen Stufen oder Formen ihrer Gesammtthätigkeit erhebt: eine Erhebung, die durch ihr vorhergehendes Leben nur vermittelt, nicht aber verursacht ist. Schon die Wahlfreiheit überhaupt (welche der sinnlichen Seele des Thiers nicht zukommt), noch mehr aber jene transscendentale Freiheit der Seele, beweist ihre wesentliche Unabhängigkeit vom Körper um so schlagender, da sie sich in dem erfolgreichen Entschlusse aus ihrem geistigen Wesen durch eine Gesetzmäßigkeit bestimmt, welche dem Gesetze oder der Disposition des dem Willen des Geistes widerstrebenden Leibes entgegengesetzt, und durch Ueberwindung derselben vermittelt ist.

§. 3.

Die gebildete und entwickelte Seele wird, als an und für sich seiendes Subject ihrer ideellen Organisation, oder ihres innern Lebens, von dem Körper, durch den sie sich selbst entwickelt hat, unabhängiger, seiner selbst mächtiger und sein Wesen wissender Geist.

Da der Zweck der Selbstbestimmung und Entwicklung der Seele ihre Befreiung zum an und für sich seienden, in sich gekehrten und geschlossenen Geiste ist, und da der Körper, durch den sie sich ihre Selbstentwicklung vermittelt, seiner Auflösung um so näher kommt, je mehr sich der belebende Geist von ihm zurückzieht und in sich zurückkehrt, so ist der natürliche Tod eben so sehr die Scheidung des zu sich selbst befreiten Geistes von dem Körper, wie er das Vergehen des letztern ist. Obwohl die Selbstentwicklung der Seele durch ihr Verhältniß zum Körper, als ihrem Organ, vermittelt ist, so wird sie von diesem äußern Organ doch um so freier, je näher sie, als entwickelter und gebildeter Geist, dem Ziele oder Schlusse ihrer zeitlichen Selbstverwirklichung kommt. Der Zweck der zeitlichen Entwicklung und Bildung des Vernunftwesens ist die durch sein eigenthümliches Wesen und durch sein bestimmtes Verhältniß zur Außenwelt begründete Verwirklichung seiner Idee. Nach diesem Principe — dem eigenthümlichen Wesen — und nach diesem Zwecke — der individuellen Idee, — unterscheidet sich das Zeitleben in zwei Perioden, von denen die erste der Bildung und Entwicklung der Seele zur Universalität des Geistes, und mithin ihrer allseitigen Aeußerung, die zweite derjenigen Thätigkeit gewidmet ist, wodurch der im Verhältniß zur Außenwelt entwickelte und gebildete Geist in sich zurückkehrt, oder sich in sein Wesen vertieft, um sich seine ideelle Einheit mit sich zu vermitteln. Ob es nun gleich aus der Idee des Geistes folgt, daß er in keiner dieser Perioden nur nach Einer Seite oder Richtung thätig ist, so ist doch in seiner ersten

Periode die Richtung nach Außen, in seiner zweiten die Richtung nach Innen vorherrschend. Diesen entgegengesetzten Richtungen oder Perioden des Geistes entspricht, in Beziehung auf sein äußeres Organ oder den Leib, eine Periode des Wachsthums, welche im allgemeinen Sinne weit über die Zeit des Jünglingsalters hinausreicht, und eine Periode der sogenannten Involution, in welcher die dem äußern Leben entsprechenden Organe, z. B. die Muskeln und selbst die Sinne abnehmen, während die dem innern Geistes- und Gemüthsleben gewidmete Organisation des Hirns und des Brustnervensystems an Intensität zunimmt. Diese, von einigen Physiologen, z. B. Burdach, sogenannte Involution des Leibes, ist als seine Verinnerlichung und Veredlung zu verstehen, welche der Concentration des Geistes- und Gemüthslebens, das sie bedingt, entspricht. Es widerspricht der gesetzmäßigen Entwicklung und Bildung des Menschen, daß er im Alter geistig abnehme, da vielmehr das seiner Idee entsprechende Greisenalter, die innerste und höchste Vollendung des Menschen, und mithin den Abschluß seiner zeitlichen Entwicklung zu erreichen bestimmt ist. Hat das Jugendalter die Bestimmung, die allseitige, der Idee des Geistes entsprechende und mithin sittliche Aeußerung des menschlichen Lebens darzustellen, so hat dagegen das Greisenalter den Zweck möglichster Concentration des Geistes in sich selbst. Daher darf es nicht als eine Verminderung der Geistigkeit betrachtet werden, wenn, mit den leiblichen Sinnen, der geistige Sinn für die Gegenwart und das Gedächtniß für die nähere Vergangenheit abnimmt. Ja sogar die Verminderung der Gluth und Fülle der Phantasie, so wie der reflectirenden Verstandesthätigkeit, ist als Vergeistigung und Läuterung zu betrachten, indem die im Greisenalter herrschende Tiefe und Klarheit der die Wahrheit innewerdenden und wissenden Vernunft in der seelen- und geistvollsten Erinnerung der eigenen und fremder Lebensschicksale, in der Erwägung der Entwicklungsgeschichte der Menschheit oder ganzer Völker, und in der Aussicht in die Ewigkeit, diese Vollendung und Wahrheit der Zeit, und vor allem in der religiösen

Erleuchtung und Heiligung des Geistes und Gemüths sich offenbart. Wenn gleich nur wenige Menschen diesen Abschluß ihres innern Wesens erreichen, so beweist doch das Beispiel derer, welche, am Schlusse ihres zeitlichen Lebens, das ewige Leben im Glauben und Erkennen, in der Liebe und in der Hoffnung anticipirten, indem ihr innerer Mensch mit dem Abnehmen des äußern zunahm, daß sie nicht dem Tode, sondern der geistigen Existenz entgegengingen, welche der Verwirklichung und Vollendung des im Zeitleben nur vorbereiteten und angefangenen ewigen Lebens gewidmet ist.

Nachdem aber der Leib selbst seine letzte und höchste Verrichtung, wodurch er die letzte Vollendung des Geistes vermittelt, geleistet hat, geht dieser zur Scheidung von demselben über, um freies Subject seines innern Lebens zu werden. Ist der an und für sich seiende Geist in sich reflectirte Einheit seiner selbst, d. h. seiner Subjectivität und seiner innern Objectivität, d. h. seiner geistigen Natur, so ist er nicht mehr unverwirklichtes Princip, sondern er ist, als an und für sich seiendes Ganzes, der innere Mensch selbst. Entwickelt und vollendet sich der innere Mensch mit dem Abnehmen des äußern, so ist der Tod des Erstern seine absolute Befreiung zu sich selbst, während der Tod des Letztern, als seine Entgeistung, seine Auflösung ist.

Die Naturfreiheit des Geistes erweist sich mithin ebensosehr durch die Macht über sein inneres Leben, wie durch seine Unabhängigkeit von dem äußern Körper, dessen Tod er als an und für sich seiendes Ganzes überlebt. In dem Begriffe der Naturfreiheit des Geistes ist der Begriff seiner Integrität enthalten.

Der Geist ist durch seine Naturfreiheit an und für sich seiendes Ganzes. Diese subjective Totalität oder diese seine Einheit mit sich selbst erweist sich als seine Integrität oder Unversehrbarkeit, während die unfreie sinnliche Seele (des Thiers), die nur Einheit oder Innerlichkeit des Leibes, und mithin ideeller Factor des Leibes ist, mit dem Tode des letztern untergeht. Die Naturfreiheit, die der an und für sich seiende Geist durch

seine Unabhängigkeit von seinem Leibe, und durch seine absolute Macht über seine innere, nur in seinem Wollen wirkliche und mithin ideelle (geistige) Natur bewährt, erweist sich auch als Freiheit von dem Naturganzen.

Die Naturwesen, welche nur besondre Stufen oder Formen der Natur individualisiren, sind nur unangemessene oder selbst widersprechende Entwicklungspunkte der Idee des Lebens, welche sich, um der Endlichkeit und Negativität ihres Princips willen ebensosehr selbst negiren, wie sie durch die allgemeine Fortentwicklung der Natur, als übergehende Momente derselben negirt werden. Der an und für sich seiende Geist aber, welcher durch seine subjective Organisation die Idee des Universums in ihrer relativen Einheit und Totalität individualisirt, ist durch die Wahrheit und Idealität seiner naturfreien Existenz der materiellen Welt enthoben, mit der er durch seinen materiellen Leib in Beziehung stand. Als Vermittlungspunkt einer ideellen Welt existirt er raumfrei, indem er, als selbstbewußter Einheitspunkt derselben, eines allseitigen Verhältnisses zu derselben fähig ist.

Obwohl seine relative Raumfreiheit nicht mit der absoluten Raumfreiheit, d. h. mit der Allgegenwart und Allwirksamkeit des die Welt erkennenden und schaffenden Urgeistes (Deus praesentissimus) zu vergleichen ist, so ist sie doch die nothwendige Folge seiner unendlichen (subjectiven) Bestimmungsfähigkeit und seiner unendlichen (objectiven) Universalität, von denen sich jene in seinem Verhältnisse zu sich selbst durch seine unendliche, d. h. ewige Selbstbestimmung, diese in seinem Verhältnisse zur Welt durch seine allseitige Entwicklung oder Bildung und Vollendung, sich realisirt. Jene hat der psychologische, diese der moralische Beweis zu erweisen.

Zur Deutung des Mittelalters, sowie seines Grundverhältnisses zum Alterthume und zur neueren Zeit.

Von

Professor Dr. J. M. Leupoldt.

Es ist nichts gewöhnlicher, als das Mittelalter, als eine nächtliche Zeit characterisirt zu finden. Zwar ist heutzutage, wenn man sich der Geschichte des Mittelalters, von der des Alterthums aus, nähert, in der Regel nicht mehr in so ganz trostloser Weise, wie vordem, die Rede von einbrechender Finsterniß und tiefer, eine Reihe von Jahrhunderten dauernder Nacht, in der, unter Verfall der Wissenschaften und herrschender Barbarei, nur noch Irrwische des Wahns und Aberglaubens gespenstisch gespukt hätten; allein noch immer geht man dabei häufig genug mehr nur negativ zu Werke und zu wenig auf die Sache ein. Zudem erscheint besonders der Umstand äußerst bedenklich, daß diese Nacht der Geschichte mit dem Eintritt des Christenthums nicht blos zusammentrifft, sondern selbst von demselben bedingt erscheint.

Indessen sei es so. Das Mittelalter werde als eine zwischen den Geschichtstagen des klassischen Alterthums und der neuen Zeit liegende große historische Nacht betrachtet, — obwohl diese Analogie nicht als die allein treffende und erschöpfende gelten kann, sondern theilweise auch noch andere neben sich zuläßt.

Aber dann gehe man nur auch auf die Bedeutung der Nacht und des Nachtlebens überhaupt und in Beziehung auf diese große Nacht insbesondere gehörig ein. Die folgenden Andeutungen mögen dazu einige Anleitung gewähren *).

*) Dieselben dienten dem Verf. wiederholt, insbesondere bei Vorlesungen über Geschichte der Medicin, zur Ueberleitung von

Wohl mag der Geschichtstag des klassischen Alterthums, im Vergleich zu der ihm vorausgegangenen tiefen, unheimlichen und chaotischen Nacht des sog. mythischen Zeitalters, in welche der Fall des Menschengeschlechts den Paradieses-Morgen seiner Urgeschichte untergehen machte, und aus welcher sich das sog. heroische Zeitalter bis auf einen gewissen Grad wieder heraus- und emporgekämpft hatte, — ein schöner Tag genannt werden. In andrer Hinsicht erscheint er aber dennoch mehr erst noch als ein kurzer Wintertag in geistiger Sonnenferne der Menschheit von Gott. Wohl hat die Menschheit während desselben gezeigt, wie viel Schönes und Tüchtiges sie, möglichst nur sich selbst überlassen, und blos aus sich selbst, darzustellen vermöge. Allein das Schönste und Beste vermag sie doch erst in der rechten Nähe und Gemeinschaft mit Gott. Auf diese wies aber auch auf der Mittagshöhe dieses Tages der griechische Altar für den unbekannten Gott nur aus weiter Ferne hin. Von dem Einen wahren und lebendigen Gott gewährte das römische Pantheon nur eine ferne negative Ahnung. Die schönsten Zierden des klassischen Alterthums gleichen vielfach mehr den Eisblumen des Winterfrostes, als den freundlichen Kindern des Frühlings, der sich der Sonne wieder nähernden Erde. Und jenem Mittage folgte bald ein immer unheimlicher werdender Abend; die Nacht aber, in welche dieser endlich überging, war eine hehre, segensreiche Christnacht.

Wäre es aber auch überhaupt nur auf eine natürlich-normale Weise Nacht geworden; nun so waltet ja Leben nicht blos am Tage, sondern auch in der Nacht, nur in andrer Weise.

---

der des Alterthums in die des Mittelalters und zur vorläufigen, allgemeinsten Orientirung in Bezug auf das letztere. Hieraus mag sich zum Theil ihre besondere Haltung und Färbung erklären. Uebrigens dürfte der Geschichte überhaupt ein günstigeres Verhältniß der Betrachtung auch unter dem Gesichtspunkte der Naturforschung, und selbst der Medicin — caeteris paribus — in mannigfacher Hinsicht nur ersprießlich sein.

Wir bezeichnen das menschliche Nachtleben im Kleinen und Einzelnen theils durch Schlaf, theils durch Traum. Allerdings trat nun im Mittelalter das Analoge von diesen, im Großen und Ganzen, in Vorherrschaft. Aber was geschieht denn im Schlafe? Wohl das Entgegengesetzte vom Wachen des Tages; aber nicht blos in negativer Weise; nicht blos Negation des Wachens tritt ein, sondern auch positiver Weise eine andere, ja die entgegengesetzte Form des Lebens. Und wenn man nun auch, wie man, wenigstens in Einer Hinsicht, allerdings berechtigt ist, den wachen Lebensproceß, als den vorzugsweisen evolutiven, differenzirenden und vorwärtsschreitenden, den Schlafproceß aber als den vorzugsweise involutiven, indifferenzirenden, rückschreitenden, und zum Theil selbst destructiven bezeichnen kann; so ist dadurch der erstere keineswegs allein so vortheilhaft characterisirt und der letztere allein so nachtheilig, als es auf den ersten Blick scheinen könnte.

Denn theils ist jener Gegensatz nicht abstract zu fassen, sondern kommen die entgegengesetzten Merkmale beiden Gliedern dieses, wie jeden concreten Gegensatzes zu, nur je im umgekehrten, quantitativen Verhältnisse; theils für beide alternirende Lebensrichtungen für den concreten Lebensestand und Fortgang gleich nothwendig. Nicht blos, daß durch den Schlaf die Differenzirung des wachen Lebens, in mannigfaltige mehr peripherisch zersplitterte und vereinzelte Richtungen je wieder auf die tiefinnerliche Einheit reducirt wird, sondern der Schlaf macht eben dadurch je ein tieferes Wiederausholen aus der innersten Einheit und dem untersten Grunde des lebendigen Wesens, und somit eine immer tiefere und festere Selbstbegründung im Ganzen, sowie Vervollständigung und Berichtigung von in der entgegengesetzten Richtung hier und da Uebereiltem und Verfehltem im Einzelnen möglich. Dies um so mehr, als im Wachen die Willkühr mit ihrem mannigfaltigen Irren und Fehlen vorwaltet; im Schlafe dagegen die an und für sich nur der Norm folgende Naturnothwendigkeit, die nun nicht blos von der latenten Willkühr nicht geirrt und fehlgeleitet wird, sondern auch

von Aeußerem, gegen das sich das Schlafende, mehr in sich selbst zurückgezogen, großentheils isolirt. Wohl wird das Schlafende je gewissermaßen wieder auf seinen Fötuszustand zurückgeführt und macht somit einen bedeutenden Rückschritt. Allein eben dadurch verjüngt sich auch das Schlafende je recht eigentlich wieder. Und auf der Fötusstufe waltet auch die mächtige, ursprünglich das ganze lebendige Wesen begründende und schaffende Productivität, von der die auf späteren Entwicklungsstufen nur im Kleinen und Einzelnen je wieder ausbessernde Reproductionskraft nur ein schwacher Nachhall und Schatten ist. Und eben weil im Schlafe je wieder mehr von jener ursprünglichen Productionskraft eintritt, restaurirt der Schlaf so sehr, und erscheint das Ausgeschlafene wie neu geschaffen und wiedergeboren. Nur dadurch wird je wieder ein Erfolg der von Neuem einzugehenden evolutiven Richtung und ein um so tüchtigerer und richtigerer Fortschritt der Entwicklung möglich.

Von allem Dem findet denn nun das Analoge im Großen während des Mittelalters Statt, sofern seine Geschichte eine Nacht von Schlafleben ist. Und zwar im innigsten Zusammenhange gerade mit dem Christenthume. Zwar regte sich solch' eine indifferenzirende und einigende Lebensrichtung im Großen bereits vor dem Eintritt des Christenthums und nachher zum Theil außerhalb desselben. So schon früher im Alexandrinischen Synkretismus, in Bezug auf die gesonderten Richtungen des Griechischen, Aegyptischen, Jüdischen u. s. w. So später im Neuplatonismus, insbesondere in Bezug auf Platonisches, Pythagoreisches, Aristotelisches, Zoroastrisches, Kabbalistisches u. s. f. Es ist ein sonderbarer Mißgriff, die Eigenthümlichkeit der Geschichte im Uebergange des Alterthums in das Mittelalter aus einzelnen dahin gehörigen Erscheinungen erklären zu wollen, da sie doch alle selbst nur Zeichen einer eigenthümlichen Wendung der Geschichte sind. Das eigentliche Princip und wahre Ziel dieser ganzen involutiven und indifferenzirenden Richtung jener Zeit ist aber erst in dem tiefsten Grunde und innersten Wesen des christlichen Glaubens gegeben. In diesen und zwar

zunächst als Glauben, d. h. in die ursprüngliche Einheit von Seele, Geist und Gemüth, müssen die mancherlei Kräfte, in welche jene in der bisherigen Entwicklung auf- und auseinander gegangen waren, und die mancherlei divergirenden Richtungen ihrer Wirksamkeit temporär wieder zurückgenommen, wieder vereinigt, gegenseitig rectificirt und harmonisch ausgeglichen werden. Und im christlichen Glauben, als christlichem sollte diese wiederhergestellte Einheit und Harmonie zugleich wieder in das richtigste Verhältniß zu Gott und in die wirksamste Gemeinschaft mit Gott gebracht werden. So mußte die ganze Geschichte aus mancherlei selbstgewählten Ab- und Irrwegen von Neuem auf den richtigen Anfangs- und Ausgangspunkt reconstruirt werden, um ihr einen richtigeren und gedeihlicheren Fortgang möglich zu machen.

In diesen großen Schlafproceß wurde das Alterthum, mit zunehmendem Abende, immer merklicher gezogen, wie er ihm mehr und mehr Bedürfniß und nothwendig geworden war. Die frühere wache Kraft und Schärfe schwand ihm sichtlich mehr und mehr, und der Uebergang geschah durch ein träumerisches Wesen, das sich bald mehr mild und friedlich äußerte in einer fast schon träumerisch-phantasirenden Speculation, im träumerischen Gebrauche poetischer Sprache und gebundener Rede, zum Theil für die Behandlung der prosaischsten Aufgaben, wie für die Bearbeitung der materia medica und dgl., bald mehr wie namentlich bei einer Anzahl späterer römischer Machthaber, als wilde, wüthende Delirien. Vor dem eintretenden großen Schlafe aber war gerade die verhältnißmäßig destructive Tendenz vor Allem nöthig. Denn viel Altes mußte vorerst als verlebt, ungenügend und verfehlt aufgelöst und beseitigt werden, um dem neuen Künftigen zugleich Platz zu machen und durch seinen Schutt und die verwesenden Ueberreste einen fruchtbaren Boden zu bereiten. Das ganze ungeheure Römerreich mit allem in ihm Angesammelten war ja, soweit es der neuen künftigen Ordnung der Dinge nicht dienen konnte, der Gegenstand des großen Destructionsprocesses, zu welchem eigenes Absterben und Verwesen,

kriegerische Gewalt von Außen und der reinigende und läuternde Feuereifer des christlichen Glaubens im Innern zusammen wirkten.

Ein traumwandlerischer Instinct setzte im Osten und Norden, wo die Nacht noch früher einbrach, oder es überhaupt noch nicht Tag geworden war, die Elemente der großen Völkerwanderung in Bewegung; theils mehr zur Zerstörung und Auflösung des Alten, theils mehr als Träger des künftigen Neuen, oder wenigstens als neues Ferment für die zu den romanischen Völkern umzugestaltenden Elemente des bisherigen römischen Reichs. Letzterer Art, vorzugsweises Organ für das Verhältniß Gottes zur Menschheitsgeschichte, war diesmal ein ganzer Völkerstamm, der germanische, nachdem in der Urzeit diese Rolle nur einzelnen Individuen und auch später wenigstens nur einem Volke, dem jüdischen, zu Theil geworden war.

Und diese Saat für eine neue Zukunft, theils auf dem Grunde und Boden des Alten, der aber auch gerade durch dessen theilweise Zerstörung erst wieder fruchtbar gemacht werden mußte, theils auf einem überhaupt erst urbar werdenden Felde, bedurfte zu ihrem Keimen vor Allem der nächtlichen Dunkelheit; mehr Licht konnte erst dem weiter entwickelten Keime frommen, früher wäre es schädlich gewesen.

Doch auch der weitere Fortschritt dieses Keimprocesses im spätern Verlaufe des Mittelalters verräth zwar mehr und mehr die Tendenz zum wahren Tagleben; allein der Uebergang zum letztern erfolgt auch jetzt durch einen dem Träumen analogen Zustand. Dieses Träumen ist aber nicht ein mattes oder wirres Untergehen des Wachens in's Schlafen, sondern ein lebenskräftiges, ahnungsreiches Nachmitternachts- und Morgenträumen, der entsprechende Uebergang in ein neues, tüchtigeres Wachen. Wenn man schon den Traum überhaupt mit Novalis eine Schutzwehr gegen die Regelmäßigkeit und Gewöhnlichkeit des Lebens, eine freie Erholung der sonst häufig an einen niedrigen Dienst gebundenen Phantasie, ein die oft mehr scheinbare, als wirkliche Ernsthaftigkeit des Tags- und Alltags-Lebens erwachsener Menschen wohlthätig unterbrechendes Kinderspiel, in welchem jedoch

oft mehr wahrer und lebendiger Sinn ist, als in jenem, nennen kann, und wenn das wache Seelen-, Geistes- und Gemüthsleben ähnlich und mehr, als immer erkannt wird, auf vorausgegangenem Träumen beruht, wie der Zustand der physischen Organisation während des Wachens auf dem vorgängigen Schlafe als solchem; so gilt dies in erhöhetem Maaße von dem morgentlichen Träumen des späteren Mittelalters. Zwar findet im gesunden Traume nur ein leiseres und innerliches Walten des mehr indifferenzirten psychischen und geistigen Lebens Statt; aber eben damit auch ein totaleres, von der allvermittelnden Einheit des Gemüthes inniger vereinigtes, von Willkühr und Reflexion weniger vereinseitigtes und geirrtes, sondern mehr instinktmäßig treffendes, und auch nach Außen ein nicht so zerstreutes und von Außen überwältigtes und gestörtes, gleichwohl aber auch nach Außen leicht tiefer und totaler con- und präsentirendes Wirken. Ja, ein solches erscheint im mittelalterlichen Leben vielfach, bald mehr in theoretischer, bald mehr und vorzüglich in praktischer Richtung, zu einem lebensmagnetischen Processe im Großen gesteigert. Und wenn man sich nun auch wohl zu hüten hat, dergleichen über das eigentliche Wachen zu setzen; so spielt doch etwas ihm Analoges selbst im Wachen, sofern es, wie in der Regel, kein völlig vollendetes ist, eine wichtige Rolle. Auf einem gewissen Reichthum daran beruht selbst alle Genialität und Originalität, deren Inhalt in der Regel nie ganz in vollendetes Wachen erhoben und umgesetzt wird, sondern von dem irgend ein Theil als magischer und mystischer Hintergrund, damit aber zugleich als ein stets von Neuem ergiebiger tiefster Quellpunkt, bestehen bleibt. Dies die embryonische Productivität unseres psychischen, geistigen und gemüthlichen Lebens, die das Metall liefert, welches das Wachen zu Münze ausprägt und damit verkehrt und wuchert. Auch in dieser Hinsicht beruht das Wachen der neuen Zeit wesentlich mit auf der oft so unbedingt gescholtenen Magie und Mystik des Mittelalters. Neben mancherlei Traum-Denken und Handeln desselben erscheint nicht am uninteressantesten insbesondere sein

Traum wandeln, wie als solches die vorzugsweise sogenannte Völkerwanderung schon ausgesprochen wurde, sowie die Kreuzzüge und vollends die wunderlichen sogenannten Kindfahrten angesprochen werden müssen.

Nur solch' ein nächtliches, schlaf- und traumähnliches, embryonisches Leben aus und auf dem neuen Grunde des christlichen Glaubens vermochte sich als so mächtige Bildungskraft der großen Resultate des Mittelalters, der schönen und kräftigen Gebilde der Einen christlichen Kirche, der verschiedenen europäischen Staaten, und durch beides der Fundamente, auf denen erst die weitere Entwicklung der neueren Zeit möglich wurde, zu bewähren. Denn nothwendig handelte sich's erst um diese großen, gemeinsamen, mehr objectiven und realen Bildungen und Gestaltungen, bevor es Zeit werden konnte zu der mehr in's Kleine gehenden, individuellen, mehr subjectiven und idealen Entwicklung der neuern Jahrhunderte. Was wir am Mittelalter und an seinem Uebergange in die neue Zeit haben, und wie wenig es uns ansteht, dies in eitler Selbstüberhebung zu verkennen, darüber können uns die Erfahrungen der letzten Menschenalter und der Gegenwart hinlänglich belehren, wenn wir jene Resultate mit denen von jüngsten Bestrebungen für Kirchen- und Staatenbildung unparteiisch vergleichen. Aehnliches dürfte sich selbst in Bezug auf Erfindungen und Entdeckungen, wenigstens insoweit ergeben, um uns vor ungemessener Selbstgefälligkeit zu bewahren.

Freilich mußte ein so mächtiger Bildungstrieb, wie er dem Mittelalter eigen war, soweit er Sache der Menschheit war, und als solche zum Theil auch in Abnormität umschlug, auch entsprechend bedeutende Aftergebilde zur Folge haben. Und leider fehlt es an solchen auf keinem Gebiete ganz. Dies keineswegs nur auf dem Grund und Boden des gemüthlichen, des intellectuellen und sittlichen Lebens, von woher sie häufiger, und oft nur mit zu großer Vorliebe und Einseitigkeit, zur Anschauung gebracht werden, sondern ganz besonders gerade auch auf dem Gebiete des organischen Menschenlebens. Allerdings ist keine

andere Zeit, so reich an Productivität auch für Krankheiten. Eine alte Pestform, von der wir ein Exemplar namentlich in der atheniensischen Pest durch Thucydides kennen, erreichte bald im Anfange des Mittelalters erst ihre Höhe, und zerbildete sich triebkräftig in die neue Form der Bubonenpest, der Pocken und Masern. Die andere Ur- und Cardinalkrankheit des Menschengeschlechts, der Aussatz, gedieh im Mittelalter zu unerhörter Herrschaft. Elemente von Pest und Aussatz scheinen sich zum Theil zu neuen Formen wieder vereinigt zu haben, wie zum sog. heiligen Feuer. Beide erreichten im Mittelalter ihre höchste Ausbildung. Die Beulenpest vorzugsweise im sog. schwarzen Tode in der Mitte des 14ten Jahrhunderts. Jede von ihnen zeugte eine mächtige Nachkommenschaft. Die Pest namentlich mehr vorübergehend im englischen Schweiß, und dauernder in dem selbst wieder formenreichen Typhus; der Aussatz namentlich in der Lustseuche und im Scorbut. Indessen kam freilich dabei Manches nur zur Reife und zum Durchbruch, was nicht blos bereits im Alterthume verursacht war, sondern war dies zum Theil die Wirkung einer Aufstörung des tiefsten unheimlichen Grundes der Menschheitsgeschichte, auch von ihrer organischen Seite, analog dem schon viel früher tief und mächtig aufgeregten Bewußtsein der Sündhaftigkeit, des Schuld-, Buß- und Erlösungsbedürfnisses — Beides behufs ihrer um so gründlicheren Reconstruction. Wie im Einzelnen und Kleinen der Eintritt des Abends und der Nacht vorzugsweise die Zeit des Ausbruchs von Krankheiten ist, deren Grund oft schon lange her gelegt ist, wie schon länger bestehende Krankheiten in der tiefen Nacht heftiger zu werden pflegen, und wie nach Mitternacht und gegen Morgen sich Krisen der Krankheiten vorzugsweise zu ereignen pflegen; so hier in analogen Zeiten das Entsprechende im Großen. Aber auch nur eine mächtigere Lebenskraft konnte solche Krankheitsprocesse und Krisen vollends ermöglichen. Andere Zeiten mit vielen geringeren Formen von Afterleben dürfen sich deshalb nicht unbedingt gratuliren, da sie damit auch nur größere Schwäche und Armuth des Lebens überhaupt documentiren können.

Wie viel aber auch von der Kraft und dem Reichthume des mittelalterlichen Lebens selbst von Neuem in Abnormität und Normwidrigkeit umgeschlagen sein mag; so sollten wir doch nie aus den Augen verlieren, daß das die Scheidung zwischen Alterthum und Mittelalter wesentlich Bedingende schlechthin das größte und bedeutungsvollste Ereigniß ist, nämlich der Eintritt des Christenthums und damit das unmittelbarste und großartigste Eingreifen Gottes selbst in die Menschheitsgeschichte; daß ferner diese neue innigste Verbindung zwischen Gott und Menschheit von Seiten der letzteren vor Allem und vorzüglich dem germanischen Wesen und Geist galt; daß das Mittelalter durch dieses göttlich-menschliche, christlich-germanische Princip, wenn auch nicht sofort rücksichtlich der äußerlichen Entwicklung, so doch dem inneren Wesen und der Anlage nach, weit über dem Alterthume auch in seiner klassischen Schönheit und Vollendung steht, und daß die neue Zeit nur durch dasselbe Princip wesentliche Bedeutung, ihre eigentliche Wurzel im Mittelalter, und Blüthe und Fruchtansatz zu Allem, was wesentlich in ihr zur Reife kommen soll, namentlich in dem Uebergange vom Mittelalter in die neue Zeit und in deren Anfange hat. Davon uns in dem eitlen Wahne, es ganz selbst nur so herrlich weit gebracht zu haben, entfremden, ja ihm feindlich entgegentreten, ist soviel, als unserem Lebensbaume selbst die Wurzeln abgraben und an seinem Fällen arbeiten.

Davor könnte und sollte uns schon das Mittelalter selbst warnen, durch das Schicksal von Bestrebungen nämlich, die sich jenem Geiste und Principe ganz zu entziehen, oder sie nur theilweise und in untergeordneten Beziehungen gelten zu lassen versuchten, wie der Islamismus und die auf demselben beruhende arabisch-muhamedanische Cultur und Geschichte, wie namentlich auch die immer kümmerlicher reproducirte alte Medicin, wie die Philosophie des späteren Mittelalters, und endlich die christliche Kirche selbst, sofern sie im römisch-papistischen Katholicismus wenigstens ihrer äußerlichen Organisation ein zu günstiges Verhältniß zu jenem ihrem innerlichen Principe einräumte und ihre eigentliche Quelle, wenn auch nicht ganz verleugnete, so doch trübte und verunreinigte, und sich den lebendigen Zusammenhang damit beschränkte. Leider ist Veranlassung genug vorhanden, daran warnend auch neueste Richtungen des modernen Lebens und moderner Wissenschaft allen Ernstes und dringend zu erinnern.

Das Verhältniß der Philosophie zur Christologie.

Von

Dekan Dr. G. Mehring.

In einer Weise, wie man es vor wenigen Jahren kaum noch ahnen konnte, haben die christologischen Studien an Energie gewonnen, und sind noch immer im Wachsthum begriffen. Sehen wir nur die treffliche Schrift von Dorner an: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi; Stuttg. 1839, so finden wir dort eine Reihe fast gleichzeitiger selbstständiger Untersuchungen über diesen Gegenstand aufgeführt. Und hierzu kommen dann noch Werke, welche, ohne ausschließend diesem Gegenstande gewidmet zu sein, ihn wenigstens mit in ihre Aufgabe einschließen, wie z. B. die systematischen Darstellungen der Religions-Philosophie oder einzelner Abschnitte derselben. Endlich ist aber auch in den Zeitschriften aller Farben die Sache zu einem stehenden Artikel geworden, und manche hierher gehörige Abhandlungen, wie z. B. die von Ullmann und Schweizer in des Erstern Studien, verdienen es in höherem Grade, der Vergänglichkeit der Journal-Erzeugnisse entnommen zu werden. Unstreitig hat auch in diesen christologischen Studien der Zeitgeist zuerst in Schleiermacher sich auf sich selbst besonnen, weswegen wir ihn auch lieber an den Anfang, als, wie Dorner thut, an das Ende dieser neuen Periode stellen möchten, wiewohl auch hier, wie bei allen entschiedenen Geistesbewegungen, der ursachliche Zusammenhang auf etwas ganz Anderes, als auf Individuen, zurückkehrt. Nur das ist gewiß, daß einzelne hervorragende Individuen die vorhandene geistige Masse in sich reflectiren und sie damit zuerst der Reflexion ihrer Zeit darbieten.

Die christologischen Untersuchungen stellen sich jetzt immer bestimmter auf das Gebiet der Philosophie, gleichsam als wollten sie dort eine Zufluchtsstätte suchen, nachdem man ihnen auf dem Gebiete der Geschichte ihre Wohnung sehr ernstlich bestritten hat. Auch dies gehört ganz zu der regelmäßigen Bewegung des Weltgeistes, und nur, wer das Momentane in einer solchen Richtung verkennt, d. h. wer sich die Mühe der speculativen Auffassung verdrießen läßt, der wird davon mehr, als billig ist, erschreckt werden. Lange Zeit hatte sich nur zu einseitig die Christologie auf dem Gebiete der schlechthin historischen Exposition bewegt, und es war deshalb zu erwarten, daß eine Reaction eintreten werde von der Seite der vernachlässigten Subjectivität aus. So wurde die Sache auf das Gebiet der Philosophie hinübergedrängt, und das Verhältniß derselben zur Christologie darzustellen wird zur besonderen Aufgabe, einer Aufgabe, die recht eigentlich innerhalb der Gränzen unsrer die Interessen der Philosophie und Theologie in sich vereinigenden Zeitschrift fällt. Es dürfte dies wohl auch statt aller Rechtfertigung dienen, wenn mit fortlaufender Rücksicht auf eine Schrift, wie die Dorner'sche, die schon in ihrer ersten Gestalt in der Tübinger Zeitschrift das Interesse in so hohem Grade in Anspruch genommen hat, und nun reich vermehrt vor uns liegt, wir uns zur Aufgabe machen, das Verhältniß der Philosophie zur Christologie auf seinen Begriff zu bringen. Zwar ist nicht zunächst die Bestimmung dieses Verhältnisses Zweck der Dorner'schen Schrift, sondern vielmehr ein allgemeiner dogmengeschichtlicher; aber sie liefert reiches Material für unsre Aufgabe, ja, sie wird in einzelnen Perioden getrieben, geradehin in diesem Verhältniß aufzugehen.

Wir gehen davon aus, daß es der unterscheidende Character aller Philosophie sei, die Selbstständigkeit des denkenden Geistes zu setzen, und daß namentlich dadurch die Philosophie sich auf's bestimmteste und einfachste von der Religion unterscheide, daß diese Letztere ist die hingebende Bewegung des denkenden Geistes. Wir glauben, daß der in neuerer Zeit so vielfach,

auch auf Schleiermacher's Veranlassung, erneuerte Streit, der auch in unsrer Zeitschrift schon mehrere gewichtvolle Erörterungen hervorgerufen hat, auf diese Weise auf seinen einfachsten Gegensatz gebracht ist, und zwar in einer Art, daß Niemand, wie auch im Einzelnen eine Differenz, sowohl in der Bestimmung der Philosophie, als der Religion eintreten mag, sich demselben wird entziehen können. Haben wir aber einmal diesen Gegensatz, und fragen nun weiter: giebt es eine abstracte Selbstständigkeit, oder giebt es eine abstracte Hingebung? so haben wir damit auch schon entschieden: ob wirklich beide Bewegungen, wie von einer Seite behauptet wird, gänzlich aus einander fallen. Die ganze Theologie, insbesondere die Dogmatik und die Geschichte der Dogmen, ist die Antwort darauf. Der zum Begriff gebildete Glaube ist Dogma, die zu der Selbstständigkeit zurückkehrende Hingebung ist theologisches Wissen, das mit der Religion sich einigende Philosophiren ist Proceß der Persönlichkeit. Darum kann auch alle Theologie, welche darauf ausgeht, die das Selbst hingebende und die das Selbst setzende Thätigkeit in ihrer Einheit zu setzen, entweder ein an die Religion sich anknüpfendes Wissen, oder ein in die Religion verlaufendes Wissen sein. Dieser einfache Unterschied dürfte aller Verschiedenheit in der Theologie von Anfang bis jetzt zu Grunde liegen. Mit diesen wenigen und schlichten Gegensätzen, meinen wir, sei auch der Christologie, dem Wissen von Christo, mehr als mit irgend einem andern, vielleicht mehr aus der Mitte, oder gar von dem Ende der Wissenschaft hergeholten, gedient. Wenn z. B. Dorner geneigt ist (S. 1 und 301), die Entwicklung der Christologie als einen Kampf der Vermittlung des Unendlichen mit dem Endlichen darzustellen, so würden wir doch fürchten, daß dies zu sehr aus der Terminologie einer bestimmten philosophischen Schule herausgeredet sei, die uns doch erst noch beweisen müßte, daß es keinen höhern Gegensatz zu vermitteln gebe, und daß dies der alle andern einschließende sei. Ja, wenn die Einigung des Göttlichen und Menschlichen im Gottmenschen dieser Proceß sein soll, so würden wir dies

für zu sehr aus der Mitte der schon construirten Dogmatik herausgenommen halten, die uns immer noch zu fragen übrig ließe: wozu diese Einheit? oder wenn man uns diese teleologische Frage übel nähme: da das Menschliche ein ziemlich unbegränztes Convolut von Bestimmungen ausmacht, auf welche Bestimmung desselben es denn hier hauptsächlich ankomme?

Können wir nun aber, wo wir von dem Verhältniß der Philosophie zur Christologie handeln, mit der ersten Periode der Philosophie beginnen, oder erst da, wo sie eine christliche wird? Sicherlich das Erste. Die Philosophie beginnt aber bei den Griechen. Was man von Früherm, namentlich Orientalischem, unter diesem Namen schon aufgeführt hat, verdient ihn nicht. Es waren entweder unmittelbare Acte der Synthese des Bewußtseins, oder aus derselben abgeleitetes unzusammenhängendes Räsonnement, oder phantastisches Formen jener Acte, also in allen Fällen, im ersten unmittelbar, im dritten durch Projection des Inhalts des Bewußtseins Act der Hingebung, im zweiten wohl das erste verborgene Regen der Philosophie; aber noch nicht sie selbst. Also erst bei den Griechen. Die Philosophie beginnt hier mit dem Denken über dies sinnlich gegebene Sein; aber um dasselbe in die Einheit, welche eben das Denken ist, einzuschließen, durch das Denken das sinnlich gegebene Viele zu bewältigen. Nachdem dies in bejahender Weise durch die Jonischen Physiker, in verneinender Weise durch die Eleaten geschehen, so erhebt sich das Denken im Uebergang von Anaxagoras zu Sokrates zu seiner Selbstständigkeit, oder die Selbstständigkeit, welche das Denken ist, kommt zu sich, wird ihrer selbst inne. Der Begriff wird nun in Platon völlig abgelöst von der Abhängigkeit von der Sinnlichkeit, und betritt das Reich, das nicht von dieser Welt ist. Alsobald aber zeigt sich auch ein positives Verhältniß der Philosophie zur Christologie, und die Abhandlungen von Ackermann und Baur über das Christliche im Platon haben dies von Neuem in Erinnerung gebracht, nachdem z. B. schon Cudworth die Sache in seiner Weise behandelt hatte. Ackermann sucht mehr eine ethische

Verwandtschaft auf, Baur hebt mehr den speculativen Mittelpunct der Platonischen Philosophie vor, weswegen wir auch mit ihm mehr einzustimmen vermögen, weil eine Neigung des Platonischen zum Christlichen überhaupt nur dann von Bedeutung sein kann, wenn sie mehr als auf einen oder auch auf mehrere peripherische Punkte sich erstreckt. Wenn jedoch Baur (Tüb. Zeitschr. f. Theologie 1837 H. 3. S. 48) sagt: die an sich seiende Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die das Christenthum in der Geschichte und Person des Gottmenschen als historische Thatsache anschaut, als das vollkommenste Einssein des Menschen mit Gott in dem Individuum, stelle sich in dem Platonismus nur als die ewige Menschwerdung der einen göttlichen Seele dar, die in der unendlichen Vielheit der Individuen immer wieder vom Leben zum Tode, und vom Tode zum Leben hindurchgeht, so scheint er hier dem Platon theils zu viel, theils zu wenig beizulegen. Das Letztere, sofern sicherlich nicht Platon eine solche pantheistische Färbung in seiner Weltanschauung hatte, welche von ihm eben durch seine Ideenlehre, durch die scharfe Scheidung des Wesens und der Erscheinung überwunden war. Namentlich aber scheint ihm der Begriff der Persönlichkeit, wofür wir statt aller den einzigen Zeugen seiner Anamnese anführen wollen, viel zu concret gegenwärtig gewesen zu sein, als daß er die Individuen so zu Wellen im All hätte machen können. Auf der andern Seite möchte aber doch jene Aeußerung dem Platon auch zuviel zugeben, wenn ihm eine ewige Menschwerdung der einen göttlichen Seele zugeschrieben wird. Setzt er nicht vielmehr das Göttliche in ein negatives Verhältniß zu dem Menschlichen, indem er die Menschwerdung als einen Abfall von den Ideen, dessen Baur selbst gedenkt (a. a. O. S. 41), bezeichnet? Dieses Verhältniß des Menschlichen zu dem Göttlichen, oder überhaupt des Erscheinenden zu dem Ideellen, als einen Abfall zu bezeichnen, dazu scheint er durch die Empirie, durch die empirische Wahrnehmung der den Ideen nicht angemessenen Welt, verleitet worden zu sein. Aber wenn er auf der andern Seite die Ideen als

etwas dem menschlichen Geiste Immanentes, und in und durch denselben schöpferisch Gestaltendes darstellte, wenn er ein göttliches Princip, ein ἡγεμονικὸν (ἡνίοχος Phaedr. p. 246. etc. ἡγεμονεύειν πέφυκε, Phaedon p. 80. a.) dem Individuum setzte, wenn er erkannte, daß die Ideen, um sich die erhabenste Gestalt zu geben, in ein Bewußtsein eingehen müssen, (τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους, ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλητέον. Republ. L. V. in fin.) und daß, wenn sie in demselben die Gestalt der Freiheit annehmen, sie demselben eine ewige Wesenhaftigkeit (Phaedon. p. 80. b.) geben: so haben wir damit ungefähr die Momente für seinen Philosophen, wie er ihn insbesondere in der Republik schildert. Die Idee muß individuell werden, und zwar individuell in reflectirter Weise, d. h. als Geist, um in der vollkommensten Weise zu erscheinen. Der die Ideen Erblickende erinnert sich ihrer, als seines wahren Wesens (Phaedr. p. 249. d). In dieser Weise ist er denn auch das natürliche Haupt eines Gemeinwesens. Hierbei bleibt allerdings der Widerspruch stehen, daß die Erscheinung ein Abfall von den Ideen ist, und doch erfordert wird zu ihrem vollkommenen Bestehen, daß sie nicht blos in unreflectirter Weise sich natürlich auseinanderlege, sondern auch durch die Innerlichkeit eines Bewußtseins hindurch äußerlich werde. Auf der andern Seite ist das Gemeinwesen, an dessen Spitze der Philosoph gestellt wird, ein schon vorhandenes, wird nicht durch ihn geschaffen, seine eigne Persönlichkeit fortgesetzt in die der andern, sondern nur geordnet in äußerlicher Weise. Dies hauptsächlich sind die beiden Puncte, die noch etwas Unvollendetes an sich haben. Aber es erhellt, in welches positive Verhältniß auch hier schon die Philosophie zur Christologie sich setzt, wie mit dem Begriffe des Geistes, mit der Erhebung der Philosophie bis zur ethischen Höhe, auch sogleich nicht nur einzelne Momente der Einheit des Göttlichen und Menschlichen hervortreten, sondern auch in der abstracten Einheit des Begriffs sich verknüpfen. Wir können die Neigung der Platonischen Philosophie zur Christologie kurz in den folgenden Sätzen zusammenfassen. „Bei der großen Bedeutung," sagt

Baur (a. a. O. S. 36. rc.), „welche die Lehre von den Ideen im platonischen System hat, ist mit Recht vorauszusetzen, daß das Christliche des Platonismus, wenn es überhaupt sich auf einen bestimmten Begriff bringen läßt, sich besonders auch in dieser Lehre zu erkennen geben werde.“ Die Ideen sind die höchste Entdeckung Platons; ja, sie sind das Erzeugniß der höchsten Anstrengung des philosophirenden Geistes der Griechen überhaupt, ja, die Idee ist der ganze griechische Geist in seiner ganzen Energie und Eigenthümlichkeit in eine Nuß gefaßt, wie er sich selbst reflexiv gegenwärtig geworden ist. In der Idee haben wir ein übersinnliches, zugleich übermenschliches, göttliches Princip von plastischer Energie. Wir sagen plastisch, denn wir wollen wenigstens hier nicht entscheiden, ob Hegel Recht hat, wenn er meint (Gesch. der Philos. Th. 2. S. 250), es sei dem Platon damit kein Ernst gewesen, der Idee eine ungebildete Materie vorauszusetzen, an welcher jene sich manifestire; es sei das παραλαμβάνειν, das er bei dieser Gelegenheit im Timäus gebraucht, nur ein mythischer Ausdruck. Wir begnügen uns, die Idee als plastisches Princip zu nehmen, aber als plastisch geht sie auch darauf aus, sich zu individualisiren. Sie individualisirt sich in allen einzelnen Dingen, und alle Ideen gehen selbst wieder eine Concretion ein in der Idee des Guten, „die für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist“ (Republ. L. VII. S. 517). Aber so gewiß sie selbst die concrete Einheit der Ideen ist, so gewiß ist sie selbst nichts Abstractes, sie sucht und giebt sich ihre Darstellung in dem gerechten, dem weisen, dem philosophischen Manne. Die Singularität des Gottmenschen dürfen wir allerdings hier noch nicht suchen; aber nicht, als ob nicht mehr oder weniger die Elemente auch hierzu schon vorlägen, indeß noch außer einander und unvermittelt, und zwar aus dem Grunde, weil überhaupt der Begriff der Persönlichkeit, eine Arbeit für nachfolgende, nicht blos Jahrhunderte, sondern Jahrtausende, noch nicht in all seinen Momenten vermittelt war. Doch war die platonische Idee, durch welche jedenfalls schon die Vollkommenheit

als eine bloße Eigenschaft der Gattung abgewiesen und die wahre Concretion des Gedankens gewonnen war, ein so mächtiger Gewinn, daß ihn die Folgezeit nicht festzuhalten vermochte, und die Vermittlung der höchsten Stufe der Individualität, der Persönlichkeit, konnte auch nicht rein auf dem Wege des abstracten Denkens zu Stande kommen, es bedurfte dazu der Dialektik der Geschichte. Der griechische Geist, so weit er in der Darstellung der Individualität vorgeschritten war, litt doch gerade in dem Bewußtsein der Persönlichkeit an wesentlichen Abstractionen. Jenes, die Individualität, war seine Aufgabe, aber diese Individualität mußte zunächst noch einmal in sich eingehen, und dieses zu vollziehen blieb andern Zeiten und Völkern aufbehalten. „Mit den Griechen, sagt Steffens (Religions-Philosophie Th. 1. S. 140) schloß sich die Geschichte der Natur in der Geschichte so ab, wie die Geschichte der Natur in der Natur mit der menschlichen Gestalt.“ Wenn aber Platon überhaupt der Höhepunct der griechischen Philosophie, und alles, was nach ihm kommt, nur mehr oder weniger einseitige Explication (hier selbst den weit umfassenden Geist eines Aristoteles nicht ausgenommen) seiner selbst war, so haben wir in ihm die Stellung der vorchristlichen Philosophie zu der Erscheinung Christi vollständig; und dies scheint man auch gefühlt zu haben, wenn man von alten Zeiten her und neuerdings wieder so ausschließend darauf ausging, „das Christliche im Platon“ aufzusuchen. Diese Stellung der Philosophie zur Christologie ist nun eine durchaus positive, aber die abstracte der bloßen Möglichkeit, und auch die alexandrinische Philosophie konnte, in ihrer Mischung des hingebenden Schauens des Orients mit abendländischer Reflexion, eine phantastische Projection jenes abstracten Begriffs geben, und damit, wie Dorner sagt (a. a. O. S. 25), „den metaphysischen Gegensatz zwischen Gott und Welt erweichen“, aber nur die Abstraction, in welcher der Geist befangen war, noch fühlbarer machen. — Die Christologie auf dem Standpuncte der Möglichkeit, sagen wir, gab die vorchristliche Philosophie. Aber wir sagen dies jetzt, nicht

sie selbst, die vorchristliche Philosophie sagte dies. Um von einer Möglichkeit sprechen zu können, muß ihr eine Wirklichkeit entgegengesetzt sein, und indem wir jenen Standpunkt den der Möglichkeit nennen, geschieht dies durch den kritischen Gegensatz gegen die Wirklichkeit, welchen wir machen. Die Möglichkeit ist so immer ein reines Denken, allgemeine Bestimmungen, denen es an der Concretion fehlt, d. h. an dem Eintritt in den Zusammenhang der unendlichen Beziehungen, wodurch der Begriff unendlich bestimmt, Einzelnes, Wirkliches ist. Dürfte ich noch hinzufügen, was sich indeß freilich hier nur lemmatisch behaupten, nicht aber zu vollständiger Klarheit erheben läßt, indem es uns zu tief in allgemein philosophische Vor-Untersuchungen hinein- und zu weit von unserer besondern Aufgabe abführen würde, daß das reine Denken, seiner reflexiven Natur nach, negativ sei, daß aber die Negation nicht stattfinden könnte, außer als die Folge irgendwelcher Position, so würde damit noch deutlicher werden müssen, wieviel mit jener Möglichkeit gewonnen sei. Jedenfalls finden wir als Resultat dieser ersten Stellung der Philosophie zur Christologie, daß die Philosophie nicht nur nicht in Opposition tritt mit der Christologie, sondern vielmehr in dem Maaße, als sie Philosophie des Geistes ist, zu ihr hingedrängt wird.

Aber neben diese Bewegung tritt nun, zunächst ohne sich mit jener als eins zu erkennen, die Wirklichkeit, näher die Auffassung, die Anschauung und Vorstellung von der Wirklichkeit Christi. Auch die alt-testamentliche Messias-Idee gehört, möchte man sagen, schon hierher, und unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem philosophischen Hellenismus, daß sie auch da, wo sie allgemeine Bestimmungen gibt, immer nur von Factis ausgeht, niemals als reines Denken sich darstellt. So geht diese Richtung von der allgemeinen Vorstellung des Messias, sich immer mehr vertiefend in die Wirklichkeit, bis zu dem Punkte fort, wo die gegenwärtige Anschauung an die Stelle tritt. Wir müssen mit Präcision sagen: an die Stelle tritt, da in der That der pragmatische Zusammenhang hier äußerlich

unterbrochen wird. Die gegenwärtige Wirklichkeit übt hier zunächst eine solche ausschließende Macht aus, daß sie jede Innerlichkeit des Begriffs von sich ausschließt. Auf das Extrem sehen wir dies gerathen in der ebionitischen Ansicht, die wir für nichts Andres halten können, als für den Versuch, gegen allen Begriff in der Christologie zu protestiren, und die Anschauung zum absoluten Kriterium derselben zu machen. Darin liegt denn ihr Einseitiges und ihr Häretisches. Aber etwas Merkwürdiges, was man vielleicht noch nicht genug hervorgehoben hat, bleibt dieser Ansicht doch. Denn wie würde es je zu einer solchen Ansicht haben kommen, wie würde sie auch nur einen Augenblick, auch nur an einem einzigen Punkte, in der Gemeinschaft mit dem Christenthum sich haben erhalten können, wenn die Christologie so alles historischen Grundes entbehrte, wenn sie so rein und in dem Gebiete einer idealisirenden Phantasie ihre Wurzeln hätte, wie uns die neuen kritischen Arbeiten möchten glauben machen. Zu dem Versuche einer ebionitischen Christologie hätte es nimmermehr kommen können; dieses prosaische Princip und Christologie wären vielmehr geradehin einander ausschließende Begriffe gewesen. Aber die Abstraction wurde zum wenigsten versucht, wenn sie schon, eben als Abstraction, nicht in sich beharren konnte, beständig durch sich selbst über sich hinausgetrieben wurde, wie z. B. Hr. Dorner sagt (a. a. O. S. 39), daß schon in den Clementinen der niedrige Ebionismus über sich hinausstrebte. Das Extrem ist nichts Einfaches, es hat auch hier sein Anderes sich gegenüber, und dies Andere ist der Gnosticismus. War er etwa Speculation, gegenüber von der historischen Ansicht des Ebionismus? Doch nicht; wir können höchstens sagen: er bemühte sich, es zu sein, aber er war es sicherlich nicht, und wir müssen in dieser Hinsicht dem Urtheil beistimmen, das Weiße und Hasse (jener in Ullmann's rc. Studien rc. 1837 H. 1., dieser in B. Bauer's Zeitschrift für specul. Theologie B. 1. H. 2.) abgegeben haben. Es ist ein äußerliches schematistisches Zusammenfügen von Kategorieen, die theils aus orientalischer Contemplation, theils

aus platonischer Philosophie überkommen waren, und die mehr oder weniger sich ins Vernehmen zu setzen suchten mit den christlichen Anschauungen. Selbst innerhalb der Kirche kann von einem lebendigen Verhältniß der Philosophie zur Christologie nicht die Rede sein. Obgleich nicht zu leugnen ist, daß viele einzelne philosophische Begriffe cursirten, so waren sie doch wie die vom Baume abgerissenen Blätter: die Speculation war im Ganzen unter ihren eignen Anstrengungen ermattet, und auf der andern Seite durch eine außerordentlich reiche Wirklichkeit die Anschauung so übermächtig geworden, daß sie die ganze Kraft des Geistes in Anspruch nahm. Selbst Männer, wie Origenes, wie Clemens von Alexandrien, denen die Kenntniß griechischer Philosopheme nicht abging, sie verwendeten dieselbe doch in blos geschichtlicher Weise höchstens dazu, um einzelne Analogieen aus ihr für das Christenthum aufzufinden. Die eigentlich kirchliche Thätigkeit ging für lange, für sehr lange Zeit nur darauf aus, den Vorrath der Anschauung in einzelne Bestimmungen, in einzelne Vorstellungen aufzulösen. Man ging von den Wirkungen der Erscheinung Christi aus, und knüpfte daran eine Bestimmung über seine Person, wie die, daß er Sohn Gottes sei; hatte aber hiermit das erste Glied einer dialectischen Kette gesetzt, die bis in die subtilsten, ja, wir müssen sagen, bis in casuistische Distinctionen sich verlief. Aber der Anfang davon war doch immer die Wirklichkeit, die geistige Wirklichkeit, die insofern das andere Glied bildete gegen den Ebionismus. Hier stand Wirklichkeit gegen Wirklichkeit, innere und äußere, beide geschichtlich, beide sich ergänzend, und so auch beide die phantastische Gnosis von sich ausschließend. Es ist sehr schön, mit welcher Klarheit Hr. Dorner das Geschäft vollzieht, diese Anatomie des christlichen Lehrbegriffs über die Person Christi zu ordnen, und da es so leicht geschieht, hier unter einander zu mengen, so hat er sich schon in diesem Abschnitt seiner Darstellung ein großes Verdienst um die Dogmengeschichte erworben. Diese Thätigkeit innerhalb der Kirche hat nun ununterbrochen fortgedauert, und wir sind wohl nicht

ungerecht gegen die Bemühungen, die auch hier der menschliche Geist aufgewendet hat, wenn wir sagen, daß er es in dem Geschäft, die einzelnen Bestimmungen in der Anschauung Christi festzustellen, entgegenzusetzen, zu beziehen, und so es zur Einheit einer Vorstellung von ihm zu bringen, bis zu unfruchtbarer, tödtender Spitzfindigkeit getrieben hat. Zu einer lebendigen Einheit dieser Vorstellung, möchten wir wohl sagen, kam es nur in der Mystik, die aber eben deshalb gar viel von jenem aufgesammelten Vorrath mußte fallen lassen, und der es auf der andern Seite an der Klarheit der Vorstellung gar sehr gebrach. Philosophie setzte sich in einer langen Zeit in gar kein Verhältniß zur Christologie; die wenigen Regungen derselben, die von dem Reichthum Platon's, und als dieser erschöpft war, oder vielmehr der Geist sich für ihn völlig abgestumpft hatte, von dem des Aristoteles lebten, waren entweder, so weit platonisch, wie wir schon gesehen haben, meist sehr phantastischer und die Weise des Philosophirens verlassender Art, oder, so weit aristotelisch, meist der wiederholten Construction der formalen Logik gewidmet, und also auf einem Gebiete der Philosophie thätig, wo irgend eine lebendige Berührung der Theologie nicht wohl eintreten konnte. Wo aber diese eintrat, wo die Theologie scholastisch wurde, was ja bekanntlich in sehr reichem Maaße geschah, da hörte die Scholastik auf, Philosophie zu sein. Sie hörte auf, wenn wir den Unterschied von Religion und Philosophie und Theologie richtig bestimmt haben. Selbst Anselmus, jener Heros der Scholastik, fragte doch nur: Warum (*cur deus homo*)? d. h. die nach und nach aufgehäuften christologischen Bestimmungen, die, wie sich aus dieser Frage ergibt, dem Selbst ganz fremd geworden waren, suchte er wieder zurückzuleiten zu diesem, oder zunächst eigentlich auch dies noch nicht, sondern nur die einzelnen, nach dem Gesetz der Identität und des Gegensatzes aus einander liegenden Bestimmungen nach dem Gesetz des Grundes in ihre Einheit zu verknüpfen. Daßselbe zeigt sich auch bei seinem sogenannten ontologischen Beweise für das Dasein Gottes. Das aber ist eben das Dürre

in jener langen Periode der Dogmengeschichte, daß die Theologie eine so ganz uninteressirt objective Haltung annimmt, und die christlichen Vorstellungen in einer Reihe von Bestimmungen zusammen ordnet, ohne auch nur einmal recht von Herzen die ganz äußerliche Frage zu thun: für wen das Alles so geordnet werde. Die Mystiker allein machten davon eine Ausnahme, indem sie das Christliche für das Subject zu gewinnen suchten, und das wohl war es auch, was Hrn. Dr. Baur vorschweben mochte, um in seiner Gnosis von den Gnostikern den großen Sprung bis zu Jacob Böhme mit kurzer Ueberleitung zu wagen. Er mußte wohl unter Gnosis im allgemeinsten Sinne diejenige Geistesthätigkeit verstehen, wodurch der Inhalt der Anschauung des Wirklichen für die Bethätigung des Selbsts gewonnen wird. Aber abgesehen davon, daß wir, wie schon gesagt, die Gnostiker zwar für solche halten, welche das Christenthum aus dem geschichtlichen Boden herausgehoben haben, aber doch nichts weniger als zum Eigenthum des Subjects machten, sondern in phantastischer Projection zwischen dem Boden der Geschichte und dem der Speculation in der Mitte schwebend erhielten, so findet auf der andern Seite bei den Mystikern zwar eine Vereinigung mit dem geschichtlich Gegebenen statt, aber doch nur in der Weise einer die Selbstständigkeit geradezu aufhebenden Hingebung; wie denn eigentlich darin einzig die gegen den Mysticismus zu machende Einwendung liegt, daß er die lebendige Entwicklung des geistigen Individuums auf einer bestimmten Stufe festhält, und was beweglicher Durchgangspunkt ist, zu einer absoluten Schranke macht. Für unsern Zweck des Verhältnisses der Philosophie zur Christologie werden wir also auch bei den Mystikern als solchen nichts gewinnen. Aber doch hat es uns etwas befremdet, von Hrn. Dorner für seinen Zweck nicht wenigstens der neuerdings wieder mit allem Recht so nachdrücklich in das Gedächtniß zurückgerufenen Victoriner Erwähnung gethan zu sehen. Wenn sie auch nicht eine Fortbildung in dem Verhältniß der einzelnen christologischen Bestimmungen geben, so war doch die Stellung, die sie der Theologie zu dem

Bewußtsein gaben, eine von der übrigen Theologie ihrer Zeit wesentlich verschiedene. Die Mystik ist jedenfalls überall eine Vorbereitung für ein lebendiges Verhältniß der Philosophie zur Theologie, und insbesondere zur Christologie, ja eine Erweckung der Philosophie selbst aus ihrem epimenidischen Schlafe, und Dorner macht in dieser Beziehung darauf aufmerksam, wie die deutsche Mystik insbesondere in Spinozismus verlaufe (S. 246). Es war vorauszusehen, daß die so lange hintangesetzte Subjectivität, die in dem nur einzeln vorkommenden und nie bis zu irgend einer Allgemeinheit durchdringenden Mysticismus keine hinreichende Genugthuung fand, sich für ihre Vernachlässigung rächen werde. Nachdem Dorner auf eine sehr einleuchtende Weise die subjective Belebung der abgestorbenen Theologie durch die Reformation dargestellt hat, die bis zur Philosophie fortgehen mußte, läßt er diese und ihr neubelebtes Verhältniß mit Leibnitz und Wolff beginnen. Daß er die englischen Deisten und Bayle nicht erwähnt, dürfte, wenigstens was die erstern anbelangt, seinen Grund darin haben, daß sie weniger Philosophie, als ein oft sehr flaches Raisonnement sich zu eigen machen, ihre Gründe auf allen Gebieten des Wissens zusammenraffen, und sich zu dem Christenthum in nur negativer Weise verhalten, so daß wir eigentlich sagen können: sie zehren von demselben für ihre eigne Erhaltung. Ihre Philosophie, wenn wir es so nennen wollen, beharrte so in der sich selbst auferlegten Abstraction des Deismus, daß sie sich dadurch selbst unfähig machte, in ein lebendiges Verhältniß zur Christologie zu treten. Doch müssen wir in ihnen die ersten Regungen der auf dem Gebiete der Theologie niedergetretenen Subjectivität erkennen, die ihre Rechte geltend macht; und sie that dies gemäß dem Gesetze der Dialectik durch den Gegensatz. Ebenso war es auch bei Bayle, der so gern von Theologie sprach, und der sogar vorgab, Alles in ihrem Interesse zu thun, selbst seine Zweifel in ihrem Interesse zusammenzusuchen. Er hatte hinter sich die Cartesianische Philosophie, und also ganz etwas Anderes, als die englischen Deisten oder etwa die französischen Sensualisten und

Encyklopädisten, eine wirkliche, geschlossen auftretende philosophische Macht, und zwar mit ihrem in seiner Einseitigkeit sehr bedenklichen Kanon der Wahrheit des distincte et clare cogitare. Zwar hatte Cartesius selbst sich nicht in Opposition gesetzt mit der Theologie; er hatte die Macht nur aufgestellt, Andere kamen, sie anzuwenden. Ein positives Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie, ein Erkennen der erstern in ihrer Einheit mit der andern dürfen wir bei der Abstraction, in der sich beide hielten, die erste namentlich durch den angeführten formellen Grundsatz, nicht erwarten. In der Cartesianischen Philosophie lag viel kritische, von einer solchen Einseitigkeit erlösende Kraft, dadurch daß sie das philosophische Erkennen bis zu seinen ersten Gründen verfolgte; aber diese Kraft war für jene erste Zeit völlig verloren, nicht anders, wie auch die weit mächtiger gewordene Kritik eines Kant ganz das gleiche Schicksal hatte. Die Cartesianische Philosophie, wie die seiner Nachfolger, Malebranche und Spinoza, hatte allerdings einen theologischen Character, aber nur in dem allgemeinen Sinn, daß sie der Idee Gottes sich zu bemächtigen suchte, um — mittelst derselben ein System des abstracten Denkens zu begründen. Von einer christologischen Richtung kann aber unter solchen Umständen nicht die Rede sein. Es war zu sehr blos der logische Begriff, ferne von der Idee, der zur Herrschaft gelangte, als daß irgend ein Herandringen zu dieser Concretion der Wahrheit jetzt schon hätte erwartet werden können. Der Gewinn dieser philosophischen Richtung war nur der, daß das subjective Bedürfniß, das in der Reformation sich selbst gegenwärtig geworden war, nun bis zur subjectiven Macht sich entwickelt hat, bis zur Kriegsrüstung, die einen erschütternden Kampf voraussehen ließ. „Dorner geht fast unmittelbar von der Reformation zu der Wolff'schen Philosophie über, einzig der Mystiker, Theophrastus Paracelsus, Val. Weigel, Jacob Böhm, sich als überleitenden Zwischengliedes bedienend. Sollte aber, von der subjectiven Befreiung des Geistes zu sich selbst, der Emancipation der Philosophie von der Theologie (S. 249 und 250) ausge-

gangen werden, so möchte es wohl nach dem, was wir über Cartesius gesagt haben, nothwendig sein, den Anfang etwas früher zu setzen, als mit Wolff. Es ist dieser Ausgangspunkt um so überraschender, als, wie Hr. D. selbst sagt (S. 251), Wolff, wie Leibnitz selbst, zunächst in einem durchaus nicht feindlichen Verhältnisse gegen die Christologie standen, vielmehr Wolff und der Wolffianer Carpov die Nothwendigkeit der Menschwerdung ganz in der Weise des Anselmischen cur deus homo zeigten. Aber es gibt keine reine Wiederholung in der Geschichte; auch dieses cur war jedenfalls ein anderes, als das des Anselmus. Jener hatte es noch aus der Mitte der Theologie aufgeworfen, diese aber aus der Mitte eines Gebietes, das seine Unabhängigkeit von der Theologie in Anspruch nahm. Was wir also schon in Beziehung auf Anselm sagen mußten, das gilt wiederholt und in verstärktem Maaße von dieser Zeit. Das Verhältniß, das durch eine solche Frage angedeutet wird, ist immer ein die Trennung recht beurkundendes, und je größer die Macht des subjectiven Geistes der Philosophie geworden war, um so mehr mußte diese äußerliche Berührung zum momentanen Nachtheil der Christologie ausfallen. Es war mit jener erneuten Frage eigentlich nichts ausgesprochen, als daß die Philosophie die Christologie auch als ihr Gebiet ansehe, und, — was die nächste Folge davon war — daß nur das wahrhaft christologisch sein könne, was zur Antwort auf jenes cur diene. Das Bedürfniß der Demonstration war das Kriterium für christologische Wahrheit geworden. Und auch, als die Philosophie in der Periode der Popular-Philosophie alle Würde verlor und zum bloßen Eigensinn des Räsonnements herabsank, auch da blieb ihr doch alle Anmaaßung jenes Warum in verstärktem Maaße, und die falsche Teleologie reiner Utilitarier verwarf eine Bestimmung der Christologie um die andere, das Spitzfindige zusammt dem Wesentlichen. Was Jahrhunderte mit vieler Mühseligkeit und unter vielen Kämpfen zusammengebracht hatten, das verwehte ein kurzer Augenblick so bis auf den Grund, daß als das Aeußerste dieser Richtung bezeichnet

werden muß, wenn man sogar die sittliche Reinheit Jesu und seiner „Pläne“, wie man es nannte, da und dort nicht mehr bestehen lassen wollte. Hatte man dabei sich so weit von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen entfernt, daß man die Möglichkeit aller Offenbarung leugnete, so bildete diese vollkommen deistische Ansicht den, wenn auch nicht schärfsten, doch vollsten Gegensatz gegen die Christologie. Aber von einem Verhältniß der Philosophie zur Christologie wagen wir dennoch nicht zu sprechen; wir wüßten nicht, wo wir die erstere suchen sollten, und es mag immerhin ein wohl zu beachtender Wink für diejenigen sein, welche die Philosophie in ein von Hause aus feindliches, oder doch wenigstens indifferentes Verhältniß zur Theologie setzen möchten, daß Philosophie und Christologie so gleichzeitig ins Sinken kamen. Es kann dies nicht rein zufällig sein.

Das Selbst hatte seine Rechte geltend gemacht; dies allein mag der wahre Fortschritt, der hier übrig bleibt, sein. Aber diese Rechte bedurften noch eines andern Vertreters, und sie fanden ihn in Kant. Von da an können wir uns genauer an Hrn. Dorner anschließen, da nun seine Aufgabe keine andere sein kann, als die unsrige, wie er denn schon früher selbst gesagt hat: „der Gang der neueren Philosophie bezeichne Schritt für Schritt die Stufen des zu sich selbst kommenden Geistes“, und zwar in der Weise, daß sie eine wahre Christologie, „durch Aufhebung jener trennenden Scheidewand zweier entgegengesetzten Naturen, des Göttlichen und Menschlichen, vorbereitete“ (S. 248). Es war ein ganz neuer Tag für die Philosophie, wenn auch nicht so unvermittelt, als Hr. Dorner, wenn wir ihn recht verstanden haben, will (S. 258), wie dem Begriffe nach hervorgerufen durch den vorhergehenden Skepticismus, so auch in seiner religiösen Beziehung durch das allerdings sehr unberufene Selbstgefühl des Räsonnements. Kant gab jenem Selbstgefühl seine Berechtigung und zugleich seine Schranken, diese in jener. Es wurde zu einer soliden Macht, dadurch entschieden also vergrößert; aber ebenso sehr der frechen Willkür, der Zerstörungs-

wuth einer rein subjectiven Teleologie ein Ziel gesetzt. Das Substantielle des Selbst wurde auferbaut, sein sittlicher Gehalt. Darnach wurde zunächst die Offenbarung, unter welchem Namen man den geschichtlichen Anfang der Religion, insbesondere des Christenthums, zusammenfaßte, bemessen. Der substantielle Gehalt des Selbst, wie er in der Speculation resultirte, wurde zum Maaßstab, das vorhandene religiöse Capital zum Gemessenen. Aber es muß hier vor Allem daran erinnert werden, was auch Hr. Dorner nicht übersehen hat (S. 261), wie dieses Substantielle der menschlichen Natur nicht festgestellt werden konnte, ohne daß schon bei dem Begründer der kritischen Philosophie die Idee des Urmenschen, der Gott wohlgefälligen Menschheit, wieder eintrat, wenn auch nur als Idee. Wir müssen dies für eine ganz nothwendige Folge der tiefern philosophischen Bestimmung seines Systems halten, die sich gedrungen sah, diese Substantialität des menschlichen Wesens zu erheben über —, und unabhängig zu machen von dem ihr nicht entsprechenden empirischen Zustande. Weniger können wir die Idee eines ethischen Gemeinwesens als aus diesem System hervorgehend ansehen, und fast mehr nur der Idee Gottes, die nun einmal hier noch nicht ihre Stelle fand, und ihm als ein Superfluum anhing, zu Liebe herein genöthigt. Aber wer erkennt nicht in allem das Verhältniß dieser Philosophie zur Christologie Betreffenden eine sehr genaue Verwandtschaft mit Platon? und diese Parallele könnte zu mancherlei interessanten Erwägungen Anlaß werden. Vor Allem scheint sie uns am meisten jenen staunenswerthen Reichthum des Sokratisch-Platonischen Geistes nahe zu bringen, der so lange vor Christus dieselbe Bestimmung der Idee erfaßte, die ihr nach 18 Jahrhunderten nicht ohne die gewaltigste Kraft-Aeußerung wieder gewonnen wurde. Dabei wollen wir indessen nicht sagen, daß die Entwicklung des menschlichen Geistes, insbesondere als des philosophischen, sich eines Anachronismus schuldig mache, und Kant vor Kant anticipirt habe. Was in Platon größerer Reichthum, größerer Umfang der idealen Anschauung war, das mußte bei Kant's Philosophie,

herausgewachsen aus den mit christlichen Vorstellungen getränkten Jahrhunderten, größere Klarheit und Bestimmtheit haben. Aber auch die Verhältnisse, unter denen beide Philosophieen entstanden, verleugnen ihre Verwandtschaft nicht. Auch zu Kant's Zeit war, wie wir schon angemerkt haben, ziemlich reiner Tisch der historischen Religion gemacht, und ihre einzige Zuflucht blieb die Idee des Geistes. Nicht nur nämlich, daß das Räsonnement der Popular-Philosophie anmaaßend der Geschichte den Rücken kehrte, sondern es hat sich zum Theil mit, zum Theil kurz vor der Kant'schen Philosophie, eine neue Macht zunächst gegen die Geschichte erhoben; die Kritik. Der Geist war nicht nur auf der einen Hemisphäre seines Gebiets kritisch geworden, sondern auch auf der andern; aber auf dieser mit um soviel größerer Gefahr, als die historische Kritik von Anfang an nicht rein historisch blieb, eine Zucht, die sie, die vor Allem geistige Zucht in sich darstellen sollte, bis heute noch nicht an sich selbst zu üben gelernt hat, und eben dadurch am deutlichsten zu erkennen giebt, daß sie nicht mehr für sich bestehen kann, nichts in sich Abgeschlossenes und Abzuschließendes ist. Sie entblödet sich noch, wie sie von Anfang gethan hat, bis auf die neuesten Zeiten nicht, ihre Instanzen auf allen Feldern zusammen zu holen; gleichsam als ob Alles und überall fest wäre, nur auf dem Gebiete der Geschichte nicht. Während also auf der einen Seite das ganze Gebäude der Theologie, und zwar namentlich in ihrem Mittelpunkte, der Christologie, zerbröckelte, so erhob sich schon auf der andern Seite ein anderes Gebäude derselben aus seinen Grundfesten, ja wir müssen sagen: dieses half noch mit, jenem seine letzten Steine zu zertrümmern. Denn nicht nur, daß Kant den historischen Christus erst in seinem ethischen Gemeinwesen eintreten läßt, einer Idee, von der wir schon gesagt haben, daß sie im Kantischen Sinne den Namen eines Nothbehelfes nicht wohl werde von sich abweisen können, sondern er rechnet sie auch zu dem statutarischen Kirchenglauben. „Das Historische von ihm kann nöthig sein, um uns die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit vorstellig zu machen; aber die

bewußte, freie Moralität bedarf jener historischen Krücken nicht mehr, ja sie zu behalten wäre Sünde." (Dorner S. 265 und 266). Die Theologie hatte sich entwickelt auf eine das menschliche Selbst gar nicht berücksichtigende Weise, ja sie hatte sich in der Lostrennung von demselben erheben zu müssen gemeint; das rächte sich nun. Die Speculation hatte sie nur als etwas von dem Selbst durchaus Losgetrenntes, und jene schied sie nun auch ihrer Seits von sich. Es war dies der richtige Gang der Dialektik des Geistes, aber zugleich das Unvollendete, das nur Momentane in der Kant'schen Philosophie. Sie kannte die Substantialität des Selbst als rein logische, abstracte oder, in ihrer Sprache, als transscendentale; aber eben damit hatte sie dieselbe eigentlich nicht, sie hatte sie nicht als Persönlichkeit. Es war nur der erste Unterbau derselben. Sie hatte sich nicht erfaßt in ihrer Einheit mit dem Göttlichen, noch viel weniger mit dem Geschichtlichen. Darauf mußte sich also der nächste Fortschritt richten.

Bei J. G. Fichte schritt dies zunächst zu dem Urtheil fort: das Menschliche ist das Göttliche. Das absolute Ich ist die Form, unter welcher sich dieses in die Philosophie einführt, und so sehr dies von der Religion abzulenken und also aller Christologie feindlich zu sein schien, so war es doch in der That der erste Schritt der Annäherung von dem der Christologie weit ferner stehenden Kantianismus aus. Ist dies ein Paradoxon, durch das wir auch mit Hrn. Dorner (S. 280 ꝛc.) in Widerspruch zu kommen scheinen, so müssen wir uns darüber etwas näher erklären. Kant und Kantische Principien, wie sie auch in Fichte's Kritik aller Offenbarung sich finden, hatten wenigstens unter gewissen Voraussetzungen noch Etwas übrig gelassen von der historischen Religion; aber in der That dieß nur darum, weil das menschlich Substantielle hier erst von Neuem begründet, und in diesem seinem Grunde in zäher Abstraction festgehalten wurde. Es war gerade als solches noch viel weiter entfernt von jeder Vermittlung mit dem Göttlichen, und darum von jeder speculativen Christologie. Fichte hingegen

brach vollends mit aller Geschichte, und scheint dadurch, wie aller Religion, so insbesondere aller Christologie ferner zu kommen; aber da der Bruch geschah, weil sich Fichte zum absoluten Ich erhoben hatte, so müssen wir vielmehr sagen, es war diese Form des Princips die höchste Kräftigung des Selbsts und das erste Setzen der unmittelbaren Einheit des Göttlichen und Menschlichen, und das Irreligiöse war zugleich das Unvollendete des Systems, nämlich eben daß die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihrer Unmittelbarkeit eingeführt wurde in die Philosophie, daß sie Princip war, statt Resultat zu sein.

Zwischen Kant und Fichte schiebt Hr. Dorner noch die mit der Jacobischen und Friesischen Philosophie zusammenhängende Christologie ein. Hier haben wir eigentlich die Gnostiker der neuern Zeit zu suchen, und sie gewähren, wie einst, so hier von Neuem, keinen Fortschritt in der Entwicklung des Verhältnisses der Philosophie zur Christologie. Die Anhänger dieses Standpunktes haben alle ein doppeltes Gesicht. Schon bei Jacobi ist dasselbe nicht zu verkennen. Er war aus nicht gehörig vereinigter philosophischer Reflexion und Empfindung zusammengesetzt. Die erste, durch welche die Idee zur That werden will, erscheint aber bei ihm immer nur als etwas Erborgtes, die Abstraction eines Spinoza, der Kampf mit dem Skepticismus eines Hume, das Ringen um den Standpunkt des Kriticismus, in welchem niemals seine philosophische Empfindung vollständig aufgehen wollte, so daß immer ein übermächtiger irrationaler Rest blieb, der einen bis an das Ende seiner Tage nicht ausgeglichenen Zwiespalt in seiner wissenschaftlichen Individualität, die bei ihm mehr, als bei irgend einem Andern, er selbst war, setzte, und in den er uns in der Vorrede zu den Briefen über Spinoza (Werke Bd. 4. Abth. 1. S. XIII. rc.) klar hineinblikken läßt, wo er auf eine so schöne Weise sagt: „ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre. — Jenes reinen Vorwitzes darf ich mich nicht rühmen, der, nach den Urtheilen der großen Männer dieser Zeit, der allein wahre Geist der Philosophie, so wie seine jedesmal

mit täuschende, ins Unendliche hinaus sich verschiebende Befriedigung, ihre ganze Absicht ist. Ganz uninteressirt in Absicht des Objects, muß nicht das Subject ihnen Alles, und wie die Unparteilichkeit an jener Seite vollkommen, so die Parteilichkeit an dieser unendlich werden?" Zwischen dieser Parteilichkeit und Unparteilichkeit schwankte er beständig hin und her, und in seinem von Roth herausgegebenen Briefwechsel, namentlich in den Briefen an Dohm, tritt dieser Zwiespalt, gegen das Ende seiner Tage zunehmend, oft auf eine wahrhaft drückende Weise hervor. Als jener philosophischen Empfindung von Fries sogar eine bestimmte Stellung innerhalb des Systems unter dem Namen von Ahnung, Glauben u. s. f. gegeben wurde, in der That aber mit keinem andern Erfolge, als um auf diese Weise die leere Stelle im Systeme noch bestimmter zu bezeichnen, da bemächtigten sich Theologen, wie de Wette, und mit einiger Modification auch Haase, dieses neugeschaffenen Princips, und suchten ihm, das nicht irgend eine Bestimmung aus sich selbst zu gebären vermochte, Inhalt von außen zu geben. Aber hiermit kam der Zwiespalt zwischen ihm und philosophischer Reflexion vollkommen zu Tage, wurde auch von de Wette mit großer Entschiedenheit anerkannt. Die Verstandes-Ansicht, wie er es nannte, sollte nichts gemein haben mit der ästhetischen Ansicht, durch welche die ewigen Ideen verbildlicht werden. So haben wir auch hier wieder ganz die symbolische, phantastische Projection, wie bei den Gnostikern der frühern Zeiten. Aber auch hier nicht reine Wiederholung! Wie die Gnosis dort eintrat am Ausgang speculativer Kraft, philosophischer Selbstständigkeit, deren Schein sie sich zu erringen trachtete, so tritt sie hier ein am Anfang übermächtig werdender logischer Selbstständigkeit und am Ausgang historischer Festigkeit, deren Schein sie sich zu bewahren sucht. Aber „die Einbildungskraft, wäre sie ein Sonnenpferd", sagt Hamann (Werke. Bd. 2. S. 37), „und hätte Flügel der Morgenröthe, sie kann keine Schöpferin des Glaubens sein", sie kann uns die Wahrheit nicht geben. Deswegen müssen wir dieser ganzen Ansicht nur die Bedeutung einer

Episode zuerkennen. Nicht durch einen Sprung konnte die Versöhnung zwischen Speculation und Geschichte, zwischen dem Selbst und der Idee, zwischen Philosophie und Christologie gefunden werden, dazu bedurfte es der gediegenen Arbeit der erstern. Sie ließ auch nicht auf sich warten. Mit dem Aufgebot der rüstigsten Kraft schreitet das Verhältniß der Philosophie zur Christologie fort in Schelling und noch mehr in Hegel.

Wir können hier natürlich nur von Schelling sprechen, so fern er sich selbst ausgesprochen hat, wie es auch Hr. D. thut (S. 340 ꝛc.); da, was in neuerer Zeit seine Philosophie für eine Wandlung erlitten hat, erst noch der authentischen Mittheilung harrt, um für die Mitphilosophirenden mehr als Mysterium zu sein. Das, was Manche von denen, die sich die Schüler seiner neuern Gestalt nennen, davon sagen, ist theils unter sich nicht immer übereinstimmend, theils in einem höhern Grade sich von der Philosophie entfernend und dem zuwendend, was wir als die gnostische Geistesbewegung bezeichnet haben, daß wir hierauf weiter einzugehen nicht veranlaßt sind. Den Fortschritt der Philosophie, den Schelling wirklich machte, hatte schon Fichte in seiner zweiten Periode, der durch diese nichts weniger, als sich selbst untreu wurde, vorbereitet. Die herbe Abstraction, bis zu welcher das Denken des Ichs zuerst in Fichte fortgeschritten war, und wodurch er, wir dürfen nicht sagen, bis zur Spitze des Subjectivismus kam, denn diese würden wir eher in einer Denkweise, wie die der Popular-Philosophie oder des aus Kant herausgefallenen Rationalismus von Röhr, Wegscheider ꝛc. suchen, aber bis zur Spitze einer Philosophie des Ichs, — sie mußte nothwendig, je bestimmter sie Alles außer sich negirte, um so gewisser selbst wieder Alles umfassen, so daß zwar nicht das empirische Ich, aber „das Ansich eines Jeden unmittelbar Gott" war. Mit Recht nennt Dorner diese zweite Gestaltung des Fichteschen Systems eine Spinozistische (S. 333), sofern alles Endliche gegenüber dem unendlichen Princip negirt wurde. Nur trat allerdings der Unterschied ein, daß jenes Unendliche nicht Substanz war, nicht

nur, wie bei Spinoza, das Geistige auf eine sehr unvollkommne Weise an sich hatte, sondern selbst Wille, Geist war. So bleibt es also das unbestreitbare und bei weitem noch nicht genug erkannte Verdienst Fichte's, daß er die durch Kant zuerst wiedergewonnene Substanzialität des Selbst zu der Einheit mit dem Absoluten hinanführte, und somit auch einen entschiedenen Fortschritt in der Christologie bildete. Der schroffe Abschluß seines Systems, das ein „bis hierher und nicht weiter" setzte, eine Schranke, die sich an diesem Punkte die Philosophie am wenigsten durfte gefallen lassen, war wohl hauptsächlich Schuld, daß jenes sein Verdienst nicht genug anerkannt wurde. Allein auch über die Spinozistische Abstraction von allem Endlichen sucht Fichte wenigstens in dieser zweiten Gestalt offenbar hinauszuringen, ein Ringen, das dann Schelling auffaßte und vollzog. Der Fortschritt, den wir mit ihm gewinnen, beruht hauptsächlich in der Bestimmung des Processes; das Absolute wird absoluter Proceß. Das absolute Sein muß sich selbst bejahen in einem absoluten Werden, das göttliche Leben, um Leben zu sein, hat sich in eine Geschichte dahingegeben. Sollen wir zwischen ihm in dieser offenbaren Gestalt und Hegel noch einen andern Unterschied als den der vollkommnern dialektischen Ausbildung des letztern hervorheben, so würden wir diesen darin finden, daß bei Schelling das Absolute mehr in den Proceß der Endlichkeit hingegeben wird, sich mehr in dem Endlichen verliert, während bei Hegel sich bei jeder neuen Gestaltung das Unendliche in sich selbst erfaßt. Es ist der mächtige Fortschritt Schelling's, dadurch, daß er das Absolute in den Proceß eingehen läßt, die Geschichte, welche von der abstracten Verinnerung des Selbst weggeworfen worden war, wieder zu Ehren zu bringen. Aber er näherte sich dadurch mit dem abstracten Gedanken einer Macht, von der er ahnen mochte, daß sie jenen Gedanken zu bewältigen Miene machen könne, und er zeigte deshalb immer noch Zurückhaltung genug, die ihn in den vor uns liegenden Schriften von der Vertiefung in den geschichtlichen Proceß auf die monotone Bewegung zwischen Identität und

Differenz als auf ein begrifflich commensurables reducirte. Allerdings bedurfte es dieser Zurückhaltung, denn solche Kategorieen des blos abstracten Denkens reichten nicht hin, um das Selbst vor der Uebermannung durch die geschichtliche Fülle sicher zu stellen. Mit Recht, glauben wir, läßt sich Dorner (S. 361) nicht bestechen durch einzelne Stellen Schelling'scher Schriften, seine Christologie für vollkommner zu nehmen, als sie ist. Es ist ein beständiges Ringen bei Schelling, aber es kommt nicht so weit, daß das Verhältniß der Individuen der Geschichte ein persönliches würde; es bleibt ein abstract principielles (dunkles Princip und Licht-Princip), das durch die Individuen hindurchgeht. Aber es war auch das schon ein gewaltiger Fortschritt, die Speculation der Geschichte genähert, den Namen Christi genannt zu haben innerhalb des speculativen Gebietes, so daß er demselben, wenn auch noch nicht vollkommen, so doch in einzelnen wesentlichen Bestimmungen angehört, nicht blos durch irgend welchen Nothbehelf von außen herein gezogen wird. Das Verdienst aber, das unstreitig Hegel allein zukommt, abgesondert von dem, was er von Schelling in sich aufgenommen hat, besteht wohl darin, daß er die erste Grundlage gab zu einer Vermittlung der Christologie, zu einer völligen Aufnahme derselben, so wie sie geschichtlich gegeben ist, in das Gebiet der Philosophie, d. h. dem zufolge, was wir gleich zu Anfang gesagt haben, in die Gedanken-Verknüpfung mit der Verwirklichung des Selbst. Wenn wir von Schelling gesagt haben, daß durch ihn das Göttliche, das Unendliche, dem Proceß des Endlichen überantwortet werde, und das Unendliche theils nur vor aller Entwicklung und außer derselben als Indifferenz bestehe, theils in dem Proceß als dessen Endlosigkeit, also eben nur in der Negation jeder einzelnen Form des Endlichen, so hat das Unendliche auf diese Weise nur negativen Werth. Dies hat nun Hegel umgedreht, und ist dadurch sowohl Heraklit als Platon näher gekommen. Er geht beständig darauf aus, — und es wird dies sicherlich das Hauptverdienst seiner Philosophie sein, wenn wir dieselbe von der Seite des Inhalts betrachten,

die aber gerade bei ihm, bei seiner dialektischen Vollkommenheit, aufs innigste verknüpft ist mit der Form, — er geht beständig darauf aus, das Unendliche mit dem Endlichen zu vermitteln, und zwar fängt er damit an, die geläufige Vorstellung des Unendlichen, nach welcher es außer dem Endlichen und das Endliche außer ihm wäre, darzuthun in ihrer Richtigkeit. Er zeigt, wie auf diese Weise, indem das Unendliche seine Schranke an dem Endlichen hätte, jenes selbst dadurch als Unendliches vernichtet würde. Sodann geht er aber weiter fort, und zeigt, wie eben in jeder Form des Endlichen vielmehr das Unendliche das Positive sei, und wie aus diesem Wesen der endlichen Form, nicht aber aus ihrer Endlichkeit, welche vielmehr nur das in dem Unendlichen eingeschlossene Andere seiner selbst ist, ihr Vergehen folge, welches vielmehr ein Uebergehen, ein Uebertragen des Unendlichen über die abstracte Einzelnheit sei, also ein Aufgehobenwerden in der bekannten von ihm besonders in Anspruch genommenen Doppelbedeutung. Hiermit haben wir allerdings eine Vermittlung, nach der wir bisher umsonst gesucht haben, und die uns die Basis aller Christologie bleibt. Aber das Unvollendete giebt sich doch auch gleich wieder hier zu Tage, indem nämlich diese Hegel'sche Philosophie durchaus nicht Christum als Einzelwesen festzuhalten weiß, sondern, wie dies die neuern philosophisch-theologischen Bewegungen zur Genüge kund gethan haben, ihn beständig verflüchtigt in die allgemeinen Kategorieen der Menschheit. Woher kommt das? Sicherlich nur daher, daß das Göttliche eben nicht blos das Unendliche, so wie das Menschliche nicht blos das Endliche ist, ja daß selbst die Denkthätigkeit, oder nach seiner Identification der Geist, nicht blos diese Bewegung zwischen den abstracten Kategorieen des Unendlichen und Endlichen ist, oder daß, wenn und wiefern sie dies und vielleicht noch weniger als dies ist, Problem einer kritischen Untersuchung werden und darin die Abstraction überwunden werden muß. Zwar hat noch außer diesen Bestimmungen Hegel eine Reihe andrer in seinem System, wie der oben genannte „Geist", und die ihm entgegengesetzte Natur,

Freiheit und Nothwendigkeit ɩc.; aber es ließe sich leicht zeigen, daß diese nur äußerlich, lehnsweise in dasselbe hereinkommen, nicht in demselben errungen werden. Das Unendliche hatte zwar auch schon Spinoza speculativ ergriffen, und es ist bekanntlich, wie der Hauptbegriff, so das einzige Resultat seiner ganzen Philosophie; aber Spinoza hatte eben nur das Unendliche und das Endliche ihm gegenüber, als abstracte und schlechthinnige Negation. Er hatte das Unendliche mit einer Energie in die Speculation eingeführt, wie keiner vor ihm; aber er hatte eben nur dieses, und darum war es ein so bedeutender Fortschritt, den Hegel dadurch machte, daß er dieses Unendliche mit dem Endlichen vermittelte, und darum hat er auch immer mit vollem Rechte und mit dem größten Nachdruck die Vermengung seiner Philosophie mit dem Spinozismus abgewiesen. Hegel's Philosophie ist, wenn auch keineswegs schon vollkommene Geistes-Philosophie, doch dadurch, daß sie statt der abstracten Negation die Vermittlung in der Philosophie zur Wirklichkeit gemacht hat, diejenige, die zu einer solchen Philosophie den Grund legt. Abstracte Negation ist nur Natur-Bewegung, nicht Geistes-Bewegung. Wir haben in dieser Vermittlung den Rahmen, innerhalb dessen auch das Verhältniß zwischen Philosophie und Christologie zu seiner vollkommenen Concretion kommen muß, aber ohne, wie man jetzt schon von mancher Seite, die nur wieder in verhärtete Einseitigkeit auslaufen kann, versichert hat, bereits dahin gekommen zu sein. Wir vermögen es daher für weniger geeignet zu halten, daß Dorner einige der Hegelianer voranschickt, und nach denselben erst die Auseinandersetzung der Hegel'schen Christologie selbst folgen läßt. Wir wären vielmehr der Ansicht, daß die Hegel'sche Philosophie die Grundlage bildet, auf welcher dann einzelne Anhänger derselben zwischen der Speculation und der historischen Christologie ein Auskommen zu treffen suchten. Auch daß die Hegel'schen Vorlesungen über Religions-Philosophie später im Druck erschienen sind, ist in der That ein sehr zufälliger Umstand, da nicht nur Hegel's System, nach dessen

Totalität auch seine Christologie weit mehr, als nach einem einzelnen Zweige, bemessen werden muß, auf welchen, wie schon gesagt, noch andres als nur die innere Consequenz des Systems influirte, schon früher in abgeschlossener Gestalt vorlag, sondern auch seine religions-philosophischen Sätze schon früher in die Welt ausgingen, da diese Vorlesungen bekanntlich schon im Jahre 1821 zum erstenmal in Berlin gehalten wurden. Setzen wir also als neue Basis für eine neue Entwicklungs-Periode des Verhältnisses zwischen Philosophie und Christologie die Hegel'sche Philosophie, so knüpfen sich daran eine Reihe neuer Versuche, die historische Theologie mit der Philosophie auszusöhnen. Immer hat die erstere erklärt, und sie war sicherlich mit dieser Erklärung in ihrem vollen Rechte: dies ist nicht unser Christus; aber freilich kam sie auf der Stelle in ein ebenso vollkommnes Unrecht, wenn sie daraus folgerte, der Philosophie gar nicht zu bedürfen, oder dieselbe gar als eine feindliche Macht ansehen zu müssen, welche nur die Zerstörung der biblischen Wahrheit, wenn auch nicht zur Absicht, doch zur Folge habe.

Doch ehe wir das Verhältniß von Philosophie und Christologie in diesen einzelnen Bemühungen näher characterisiren, wird es wohl nicht unpassend sein, hier ein Wort über Schleiermacher einzufügen, von dem wir gleich Anfangs gesagt haben, daß er an die Spitze der neuern Bemühungen um Christologie zu stellen sei. Innerhalb des Gebiets der besondern Aufgabe, die wir uns gestellt haben, gehört er allerdings eigentlich nicht, und zwar darum nicht, weil er mit großer Entschiedenheit auf die Trennung der Philosophie von der Theologie dringt, und alle nähere Beziehung zwischen beiden leugnet. Nach dem, was wir bis jetzt schon gesehen haben, können wir aber soviel wenigstens mit Zuversicht behaupten, daß es, um einer solchen Trennung, nicht bloßer Unterscheidung, die wir ja auch in Anspruch nehmen, das Wort zu reden (denn treu bleiben konnte derselben S. in der Entwicklung seines dogmatischen Systems nicht), entweder an der Philosophie oder an der Theologie fehlen

müsse. Wir meinen, daß dies bei der Schleiermacher'schen Philosophie der Fall sei. Sie ist in den Abstractionen des Pantheismus befangen, und es ist also eine richtige Selbst-Kritik, wenn sie sich von der Theologie abscheidet, die kein Andrer unter den Neuern mit der Energie als Christologie behandelt, von dem christologischen Mittelpunkte aus gebildet hat, wie Schleiermacher. Das giebt uns denn auch das Recht, Schleiermacher an die Spitze aller christologischen Bemühungen unsrer Zeit zu stellen. Historisch oder das, was man biblische Theologie nennt, ist aber Schleiermachers Theologie auch nicht. Somit, was ist sie denn? Sie ist die Analysis des christlichen Bewußtseins. Ihre Voraussetzung ist der vollzogene Proceß der Persönlichkeit, und sie nimmt nun das einzelne Bewußtsein, und sucht in dessen Zergliederung Christum. Aber dieser einseitig analytische Gang hat sein eignes Bedenken darin, daß es schwer hält, das Bewußtsein so zu ergreifen, daß es nicht bald der religiöse Inhalt einer ganzen Zeit, bald der eines Individuums sei; daß ferner in jedem Fall der Proceß der Persönlichkeit empirisch nicht vollendet ist, daß also in demselben zwar Christus als Moment, aber eben nur als Moment, nicht aber als vollendete Persönlichkeit vorkommt, so daß diese gerade an den Punkten, wo sie über die Empirie hinausragt, von dieser Theologie nicht ergriffen werden kann. Wie aber auch z. B. von den Vordersätzen Schleiermacher'scher Ethik aus die Christologie gefördert werde, dies haben Schweizer's schon erwähnte treffliche Arbeiten gezeigt. Das vollständige Urtheil hierüber hängt aber mit dem Urtheil über die ganze Philosophie Schleiermachers zusammen, wozu hier nicht der Ort ist, aber wozu jetzt die Zeit gekommen scheint, da wir neben der Ethik auch in den Besitz der Schleiermacher'schen Dialektik gesetzt worden sind.

Ehe wir nun die weitere Entwicklung des Verhältnisses der Philosophie zur Christologie verfolgen, sei es uns auch noch vergönnt, zu sehen, wie weit wir gekommen sind, was als wirkliches Errungenes angesehen werden kann, weil nur so es uns leichter werden wird, zu beurtheilen, was noch zu erringen

übrig bleibe. Wir fassen namentlich Alles zusammen, was seit dem Wiederaufgang der Philosophie gewonnen worden ist; diesen Wiederaufgang setzen wir, wie schon gesagt, bei Kant, und es ist gleichfalls nur mit einem Wort noch einmal daran zu erinnern, daß die Zeit, welche ohne kräftige Regungen in der Philosophie war, oder wo diese von der Theologie nicht beachtet wurden, oder wo die Philosophie in die Stellung der Magd zur Theologie gesetzt wurde, diejenige gewesen sei, wo die Beziehung der Theologie auf das Selbst erlahmte, und also der größte Schaden der Theologie selbst erwuchs, indem sie mehr oder weniger unfruchtbar wurde. In Kant war scheinbar die Theologie und insbesondere die Christologie am weitesten von der Philosophie entfernt, und die Schaar der aus der Kantischen Schule hervorgegangenen Rationalisten hat dies bestätigt. Aber es war doch damit der Anfang gemacht, beide für einander zu gewinnen, die Frivolität der bloßen Meinung wurde zu dem heiligen Ernst des sittlichen Bewußtseins eingeführt, und der unfruchtbar gewordenen Theologie, welcher auch die immer nur einzelnen und einsamen Mystiker das Verlorene nicht hatten wiedergeben können, jede Geltung verweigert, die sie anders als durch jene Beziehung auf die Sittlichkeit ansprechen wollte. Hiermit war freilich das Selbst zu dem Absoluten erhoben, und darin lag das Unvollendete dieses Standpunktes. Fichte schritt darüber fort, indem er die dort verborgen gebliebene Einseitigkeit mehr hervorhob, zunächst in dem Satze: das Selbst ist das Absolute; bald aber auch, eben um des Ungenügenden dieser Fassung willen, in dem: das Absolute ist das Selbst. Dies Absolute konnte aber kein Leeres und Ruhendes sein, und so führte es Schelling in die unendliche Mannigfaltigkeit des Wirklichen ein oder zu ihr zurück, nahm ihr die Abstraction von diesem. Dieses Eingehen in das Gebiet des Einzelnen knüpft Hegel wieder an seinen Ausgang, erklärt die Einheit von Religion und Philosophie, aber, was wohl zu merken ist, eben als eine Einheit des Unendlichen und Endlichen oder auch des Allgemeinen und Einzelnen. Ein großer Fortschritt, welcher

der spröden Einzelnheit des Selbsts, wie sie sich in verschiedenen Perioden der Philosophie und Theologie, und zuletzt eben in jenem Rationalismus der Kantianer erhob, für immer das wissenschaftliche Ende gemacht hat. Die von der Theologie abgefallene Philosophie, die zum Grunde ihres Abfalls die erduldeten Mißhandlungen anführen konnte, war wieder zu ihr zurückgekehrt. Wenn aber dies, so war damit der Grund gelegt auch zur Vollendung der Christologie, der es bisher immer auf Einer Seite gefehlt hatte, und zwar entweder daran, daß das Göttliche nicht recht in das Menschliche eingegangen war; denn das, daß man die Formel Gottmenschheit erfunden, daß man dieselbe auch bis zur communicatio idiomatum ausgesponnen hatte, werden wir doch nicht für ein wahrhaft wissenschaftliches Eingehen, für eine Vermittlung ansehen? Es war nichts, als das erklärte, aber nicht befriedigte Bedürfniß einer solchen Vermittlung. Oder es hatte ebenso auf der andern Seite daran gefehlt, das Menschliche zum Göttlichen zu erheben; denn das, daß das Ich sich an die Spitze stellte, sich also die Absolutheit in der That nur anmaßte, werden wir gleichfalls nicht für ein Eingehen in das Göttliche ansehen wollen. Es ist ein wohlverdienter Triumph, mit welchem Hegel diese Vermittlung feiert, mit welchem er die tiefsten Lehren der Theologie, von denen man gerade am meisten abgekommen war, wie die Trinität, wieder in die Speculation einführte, und von dieser z. B. geradehin erklärte, sie mache die Angel der Welt aus: denn an ihr drehe sich die Welt um, bis hierher und von daher gehe die Geschichte (Philosophie der Geschichte S. 331). Dies wäre also nun gewonnen, dieses innige Herankommen der Philosophie zur Religion, und zwar zur christlichen Religion. Aber, wie schon gesagt, es ist hiermit nur erst der Boden gewonnen für alle ächte Christologie, zu welcher die ganze Energie des Selbsts, und auf gleiche Weise die Fülle des diesem Selbst entgegenstehenden Geschichtlichen gehört. Denn dies ist im Grunde der zu vermittelnde Gegensatz. Meint man, es käme nur auf eine Vermittlung des Allgemeinen und Einzelnen

an, so giebt man sich damit einer Täuschung hin, und vergißt, daß jene beiden Kategorieen dem Selbst inhäriren, daß sie es allerdings sind, mit welchen von dem Selbst aus jener Gegensatz angefaßt werden muß, daß sie sich aber in ihrer Vermittlung zur Vermittlung jenes Gegensatzes verhalten, wie Möglichkeit zu Wirklichkeit. Mit einem Wort: Hegel hatte die logische Basis wohl für eine Christologie; aber der Proceß, durch welchen diese zu Stande kommt, ist kein logischer. Es kommen deswegen auch die meisten übrigen Hauptbegriffe der christlichen Theologie in der Hegel'schen Philosophie vor, wie z. B. der des götlichen Geistes, der Kirche, der Versöhnung ꝛc.; aber doch nur, sofern in diesen allen unstreitig ein logisches Element eingeschlossen ist, sofern sie Theil haben an dem Gegensatz von Allgemeinem und Einzelnem. Es ist oft genug schon gesagt worden, daß Hegel die Person Christi nicht festzuhalten vermöge, und daß sie ihm immer wieder verschwimme in den Character der Menschlichkeit, und dies erläutert sich aus dem oben Gesagten, daß die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, des Unendlichen und Endlichen die Basis des Selbst sei. Also wäre im Grunde Hegel nicht hinausgekommen über die unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen, und es müßten von seinem Anfang aus, der dazu erst die Möglichkeit setzt, noch weit härtere Gegensätze vermittelt werden, um zur Christologie zu kommen. Es ist nicht genug, daß das Denken die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen und damit allerdings auch des Göttlichen und Menschlichen sei, sondern es muß diese Einheit auch in dem einzelnen Denkenden gesetzt werden. Dadurch wird auf der einen Seite dieses Denkende erst zum wahren Selbst, zur Person, und der Proceß, durch welchen es dazu wird, ist, sofern in dem Denken das Sichsetzen ist, der Proceß der Freiheit. Auf der andern Seite kommt aber auch dadurch erst Christus in der Speculation wahrhaft zum Vorschein, sofern es sich nun nicht mehr fragt um eine Einheit irgend welcher Bestimmungen des Selbst, also nicht eines adjectivischen Menschlichen und Göttlichen, sondern um die Einheit des Selbst

oder der menschlichen Person mit Gott, d. h. es soll diese menschliche Person verwirklicht, also nicht in eine Kategorie verflacht werden, aber verwirklicht gerade dadurch, daß es sich in die Einheit mit Gott setzt, und es ist Aufgabe, diese Verwirklichung nur so zu Stande zu bringen, sobald die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als die logische Basis des Selbst erkannt ist. Wenn aber die Voraussetzung richtig ist, daß Verwirklichung des Selbst Philosophie sei, so ist damit auch die innigste Einheit der Philosophie und Christologie erklärt.

Den ersten Anhängern Hegel's, wie sie von Dorner angeführt werden, Marheineke, Rosenkranz und Göschel, in seinen frühern Schriften, ist allerdings das Bestreben nicht abzusprechen, soviel als möglich christlich dogmatische Bestimmungen hereinzuziehen; aber es geschieht dies doch mehr oder weniger auf Kosten der Consequenz, wie auch von D. nachgewiesen ist. Ihre Leistungen haben also hauptsächlich den Werth, zu zeigen, daß mit jener logischen Einheit des Allgemeinen und Einzelnen &c. noch nicht Alles vollbracht sei, was die christliche Theologie fordere, und man hätte wohl hinzusetzen dürfen: was für die Verwirklichung des Selbst nothwendig sei. Den ersten bedeutenden Fortschritt finden wir in Conradi (Selbstbewußtsein und Offenbarung), und zwar diesen Fortschritt dadurch, daß er in die Geschichte eingeht. Zwar hat auch Hegel selbst in seinen Vorlesungen über Religions-Philosophie einen geschichtlichen Ueberblick über die Religionen gegeben; allein einmal müssen wir doch sagen, daß Conradi in die Haupt-Religionen weit tiefer einging, als dies von Hegel geschehen war, und dann, was die Hauptsache ist, bleibt Hegel consequent stehen bei der Bewegung der Kategorieen des Allgemeinen und Einzelnen, was ihm die Tiefen der geschichtlichen Bewegung verschloß, und wohl auch verführte, mancher Religion eine ganz falsche Stellung zu geben. Conradi wagte sich weiter hinein: er macht die ganze Religions-Geschichte zu einer Phänomenologie des Bewußtseins. Dies ist mehr als der abstract-logische Begriff; aber dieses Bewußtsein soll von sich abfallen, soll sich entfremdet

werden (S. 6 ꝛc.), ein schwer zu vollziehender Begriff, über den wir ohnedies viel zu wenig erfahren, um ihn in seiner Wirklichkeit zu erkennen und in seiner Nothwendigkeit festzuhalten. Soviel ist wohl richtig, daß Conradi fühlt, es müsse, um zur Christologie zu kommen, von einer Scheidung Gottes und des Menschen ausgegangen werden; aber wir finden bei ihm, und noch bei manchem Folgenden eine gewisse Scheu, es zu der vollen und scharfen Scheidung kommen zu lassen, als ob es sonst an der Vereinigung fehlen könnte; während doch ein für allemal fest stehen muß, daß diese letztere nur dann recht zu vollziehen sei, wenn die erstere in ihrer ganzen Schärfe zu Stande gekommen ist. Bei Conradi kommt es nicht einmal zu einer scharfen Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem, wieviel weniger zwischen Gott und Mensch. Der Proceß der Religions-Geschichte ist ihm offenbar der eines einsamen Selbst-Bewußtseins, das sich nur gleichsam durch die unendliche Reihe von Incarnationen hindurch vollzieht, das, nur von verschiedenen Seiten angesehen, zugleich das Göttliche und das Menschliche ist. Aber der Proceß der Persönlichkeit ist das nicht, so wie auch nicht einmal ein einsames Bewußtsein zu denken ist, das die Grundlage der Persönlichkeit ausmacht. Conradi erwähnt zwar sogar der Sünde, aber zu spät, und darum auch so, daß es ihm nicht mehr möglich wird, Christum außerhalb derselben zu halten. Sie ist ihm die constituirende That der Persönlichkeit (S. 241), und darum in Christus nicht die Unsündlichkeit eine Abwesenheit der Schuld (S. 274); und wenn Christus der Erlöser ist, so ist er es consequent wenigstens zuerst für sich selbst. So zeigt es sich auf's deutlichste, daß es auch dieser neue Anlauf nicht bis zu den tiefsten Unterschieden in dem Processe der Persönlichkeit bringt, und wenn wir das Abziehen, was Conradi zwar dem Namen nach in seine Speculation eingeführt hat, aber ohne es dem Begriffe nach zu vermitteln, so haben wir als eigentlichen Gewinn, als weitern Fortschritt auf Hegel'scher Basis hervorzuheben, daß das Göttliche und Menschliche in der Gestalt der allgemeinen

Kategorieen des Unendlichen und Endlichen Momente des Selbstbewußtseins sind. Die Geschichte ist der Proceß ihrer Vereinigung in dem Selbstbewußtsein, und Christus die Darstellung dieses Selbstbewußtseins. Aber dieses Selbstbewußtsein ist, wie gesagt, nur noch ein einsames, und darum in der That kein völlig concretes. Aber schon mit dieser Bestimmung, in Christo die vollkommene Verwirklichung des Selbstbewußtseins zu setzen, schien man für Manche zu weit gegangen, und sie drangen mit allem Nachdruck darauf, daß es nicht die Art der Idee sei, ihre Fülle, wie man sagte, in ein Exemplar auszuschütten. Es sollte nicht nur überhaupt die Individualität eine blos durchgehende Form sein, sondern diese Form der Einzelnheit sich auch in keiner Einzelnheit förmlich realisiren. So dargestellt, verbirgt sich zugleich das Bedenken, das dieser Satz mit sich führt, am allerwenigsten. Hegel hatte es nicht weiter gebracht, als bis zur abstracten Vermittlung des Unendlichen und Endlichen; aber es war bei ihm insofern noch unverfänglich, als er damit nicht abschloß, d. h. dem Satze keine negative Stellung gab. Dies war erst das Verdienst der Seinigen, wie es durch Strauß am ruchtbarsten gemacht war; sie erst erklärten, man könne nicht weiter gehen, und die Form der Individualität sei eine durch die Summe der Individualitäten hindurchlaufende. Wir nennen dies ein Verdienst, sofern nun erst die Sache zu ihrem kritischen Gegensatz gebracht wurde, und hiermit zu einem dialektischen Fortschritt kommen konnte. Von da an ging man nun darauf aus, diese bestrittene Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben. Alle die neuern christologischen Unternehmungen vom speculativen Standpunkte aus haben sich zur Aufgabe gemacht, die Person Christi als Person, als nicht bloßen Character der Menschheit, als nicht bloßen Character der Gattung, wie man sich ausdrückte, darzustellen. Was muß man sich selbst wieder nun für eine Vorstellung von der Idee machen, wenn man sagt, daß sie nicht ihre Fülle in ein Exemplar auszuschütten pflege? Zeigt man nicht dadurch, daß man sie selbst gar nicht hat, sondern an ihrer Stelle nur die

abstracte Kategorie? Platon's Idee wenigstens ist es sicherlich nicht, von der man etwas dergleichen auszusagen wagen dürfte. So müssen wir vielmehr sagen, daß es Aufgabe der Speculation wurde, die Idee, von der sie so lange und so laut von Neuem spricht, wirklich zu erringen.

Von der angegebenen Operations-Basis scheinen alle die neuesten Versuche in der Sache auszugehen, nämlich davon, daß die Urbildlichkeit Christi nicht blos Character der Gattung sei. So Schaller, den auch Dorner vornämlich berücksichtigt unter denen, welche den Hegel'schen Sätzen eine concretere Fortbildung zu geben suchen; so der in allen Hauptstreitfragen zwischen der Hegel'schen Philosophie und der christlichen Theologie sich erhebende Göschel, so Frauenstädt, Hanne u. a. Mit tüchtiger speculativer Kraft, die er schon bei andern Veranlassungen, z. B. in Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie, gezeigt hat, und im Ganzen von Hegel'schen Voraussetzungen aus, geht Schaller an das Werk. Die Philosophie, um mit dieser letzten Bemerkung anzufangen, ist auch ihm dem Begriffe nach eine christliche, und zwar weil sie von der unendlichen Selbstgewißheit des Geistes ausgehe (S. 136). Wir achten auf den ersten Theil dieses Satzes nur, als auf eine Versicherung, da sich uns bis jetzt schon ergeben hat und wohl bald noch mehr ergeben wird, daß die Einheit der Philosophie mit dem Christenthum sich doch noch auf etwas mehr gründen muß, als auf das Angegebene. Von entschiedener Bedeutung ist aber, wie Schaller darauf besteht, daß der Mensch nicht Gattung ist, sondern daß vielmehr die einzelne Person die Gattung in sich habe (S. 36). Diese einfache Reflexion, welche die gegentheilige Ansicht zu machen unterließ, daß nämlich alles Gattungs-Verhältniß ein Außereinanderliegen der Momente des Einzelnen und des Allgemeinen voraussetzt, während das Denken schon, und noch vielmehr der concrete Geist die Einheit derselben ist, macht es zur Unmöglichkeit, bei der Entwicklung der Persönlichkeit von dem Begriff der Gattung auszugehen. Sch. zeigt sodann, wie sich diese Ansicht dadurch in einen Widerspruch

verwickle, daß sie auf der einen Seite den Menschen der Gattung unterthan mache, auf der andern Seite ihn doch in einer Geschichte sich entwickeln lasse (S. 61). Wo die Gattung herrscht, da ist keine Geschichte möglich; das Einzelne ist nur Exemplar, und mit jedem Einzelnen beginnt also das Ganze von vorne. Mit dieser Einsicht ist sehr viel gewonnen, wie wir denn überhaupt mit Sch. in dem antithetischen Theile seiner Schrift uns ganz einverstanden werden zeigen können; ja noch weiter auch darin, was er als nothwendiges Erforderniß der Fortbildung herbeigeschafft, daß er nämlich den Proceß der Entzweiung des Menschen nicht will „für einen blos subjectiven gelten lassen, so daß er nur einer höhern Erkenntniß bedürfte über sich selbst und das Wesen Gottes, um die Entzweiung abzulegen, die seine Meinung gewesen war", (vergleiche Dorner S. 467), eben damit aber erst den speculativen Grund geltend macht für eine wahrhaft geschichtliche Ansicht der Christologie. Aber es ist ein eignes Verhängniß, das über all diesen Versuchen zu walten scheint; es ist eine ungeheure Macht, die das pantheistische Moment in dem Begriffe Gottes, das so lange verkannt worden ist, und das jetzt durch ein einseitiges Geltendmachen seiner empfindliche Rache nimmt, über alle diese Bemühungen ausübt. Von da an, wo Schaller mehr thetisch wird (S. 66. rc.), wird auch das Band zwischen Philosophie und Christologie, das er auf eine so kräftige Weise zu knüpfen sucht, wieder lockerer. Schon das, daß er den Grund der Entzweiung zwischen Gott und Menschen beständig in Gott legt (z. B. S. 67 rc.), ist ein bedenklicher, nur allzudeutlich beweisender Umstand, daß er noch nicht völlig davon losgekommen sei, die Geschichte zu einem Proceß Gottes zu machen. Es ist deswegen auch das Verhältniß Gottes zum Menschen im alten Testamente als ein abstract logisches aufgefaßt (S. 39), so daß die Erwähnung der Unterschiede von Gut und Bös (S. 53 und 56), von Zorn und Liebe Gottes (S. 57), fast fremd erscheinen, und die Erscheinung Gottes im Fleische dazu dienen soll, dem Menschen die Wahrheit zur unmittelbaren Gewißheit

zu machen, daß Gott nicht, wie die jüdische Religion vorstellte, abstracte Subjectivität, sondern in der höchsten Spitze der Endlichkeit selbst gegenwärtig sei. Zwar sucht Sch. über die Kategorie des Religions-Veranlassers, die dadurch allein für Christus gewonnen wird, hinauszukommen. Aber gerade die Art und Weise, wie er dies zu bewerkstelligen sucht, zeigt uns, wie dies auch Dorner bemerkt hat (S. 472 und 473), daß der Geist in Christo eine höhere Stufe ersteigt und „ein höheres geistiges Bewußtsein" eintritt. Also nun sind wir auf einmal wieder einer Identität anheimgefallen, die das Menschliche aufzuheben und das Göttliche zu verendlichen droht. Uebrigens bleiben auch diese speculative Arbeit, so wie die hierher gehörigen Schriften von Göschel, bedeutungsvolle Fingerzeige, auf welchem Wege die speculative Christologie vorzudringen habe, und wie jeder Mangel der Philosophie sich immer auch darstelle als ein Mangel in der Christologie. Namentlich Göschel, dessen eigenthümliche Gabe, wie auch Andre schon oft bemerkt haben, mehr darin zu bestehen scheint, Gesichtspunkte zu eröffnen, als sie in einer dialektischen Gedankenfolge auszuführen, oder gar sie polemisch aufzustellen, und dies beides, scheint es fast, um so weniger, je mehr er mit seiner Speculation sich dem reichsten Inhalt des christlichen Glaubens naht; — Göschel hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht (s. Dorner S. 478): „die Einheit des Geschlechts" (wir würden statt dieses Ausdrukkes lieber einen unverfänglichern, ein für allemal die Gattung bei Seite lassenden wählen) „wird nur dadurch wirklich, daß sie in einem Individuum ganz ist, und dies einige Individuum geht als Person für sich der davon bedingten Persönlichkeit des Menschengeschlechts voraus und demnächst selbstständig mit ihr fort."

Es sei uns erlaubt, diesen Satz nach unsrer Weise zu commentiren und damit den Abschluß des Verhältnisses von Philosophie und Christologie, das diesem Punkte in seinen einzelnen Momenten, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, sehr nahe gekommen ist, anzudeuten.

Die Philosophie ist, wie wir wiederholt erwähnt haben, die Verwirklichung des Selbst. Wir konnten dies als Annahme um so eher aus dem Gebiete der Philosophie, auf welchem es seine nähere Begründung findet, einfach einführen, weil wir jedenfalls die ganze Geschichte der Philosophie sich immer auf die Seite des Selbst stellen, und als die lange Vertheidigung der Rechte des Selbst sich manifestiren sehen. Das Selbst ist in höchster concreter Vollendung Person, Persönlichkeit, und daß Selbst und Person nicht schlechthin synonymisch zu nehmen seien, dafür dürften wir nur z. B. die Juristen um ihre kräftige Fürsprache ersuchen, die durchaus nicht jedes Ich auch für eine Persönlichkeit wollen gelten lassen. Jede Abweichung des Menschen von seiner Bestimmung ist eine Verminderung seiner Persönlichkeit, so wie jede Verminderung seiner Persönlichkeit eine Abweichung von dem, was er sein soll. Soll der Mensch zur Person werden, so setzt er aber eine Person voraus. Denn die Person kann durchaus nicht etwas Einzelnes, Einsames sein, sofern die Person nur zu Stande kommt, als die Einheit Unterschiedener, oder als der Unterschied Einer, und zwar nicht so, daß man sagt, wie man es namentlich in der neuern Philosophie so oft gethan hat: das Eine ist auch das Andere. In andern Gebieten des Seins mag dieser Uebergang ganz gut sein, aber bei der Persönlichkeit ist derselbe durchaus abzuweisen, weil eben darin die Persönlichkeit besteht, daß sie nie als bloßes Moment gesetzt ist, sondern durchaus die Continuität ihres Fürsichseins festhält, ebenso aber auch ihre Einheit mit der andern Person, nicht überhaupt nur mit dem Andern. Soll also in dem Menschen die Person werden, so muß Person schon sein. Es ist Sache der Person, durch sich selbst zu sein, weil sie sich selbst setzt als Selbst, aber ebenso nicht in sich, in der Einsamkeit zu sein; und es kann also die Geschichte durchaus nicht in der Weise Proceß der Persönlichkeit sein, daß in ihr die Person überhaupt sich zum erstenmal verwirklichte. Die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit ist die göttliche Persönlichkeit. Wie sie dies sei, führt uns auf

die Trinität, und es zeigt sich uns vielleicht bald eine Gelegenheit, wo wir dies besonders mit Rücksicht auf die neuerdings zur Sprache gekommenen Fragen erörtern können. Hier mag es, um uns nicht über Gebühr auszudehnen und um nicht den nächsten Zusammenhang zu unterbrechen, genügen, im Allgemeinen die göttliche Persönlichkeit als die Voraussetzung der menschlichen zu postuliren. Gott ist persönlich und der Mensch soll zur Persönlichkeit werden. Beide haben also darin eine Gleichheit, oder, wie die Schrift sagt: der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Aber es soll bei der Gleichheit nicht bleiben, sondern, sofern der Mensch Person wird, so muß diese durch ihn zur Einheit gesetzt werden, und seine Gleichheit ist nur die Voraussetzung dieser Einheit. Hierin scheint mir nun das Unvollendete in der neuern hierher bezüglichen Speculation zu liegen, daß man diese Wesens-Gleichheit für concrete Einheit nimmt, eine mathematische Kategorie mit einer wahrhaft speculativen verwechselt, und also der ganze Proceß der Geschichte nur darin besteht, das, was an sich ist, dem Bewußtsein gegenwärtig zu machen, es zur Reflexion darüber zu bringen. So wird die ganze Geschichte nur zu einer logischen, wie sie denn z. B. Hegel in seiner Philosophie der Geschichte ganz so aufgefaßt hat. Aber die Persönlichkeit ist das entwickelte, concrete Selbst, und das Selbst ist das sich Setzende. Nun ist aber seiner Natürlichkeit nach das Selbst nicht durch sich. Alles, was ist, ist, sofern ein schlechthinniges Sein ist, oder kurz: sofern Gott ist. Alles ist in der Einheit mit Gott, die Welt in der Einheit mit Gott, oder noch schärfer: wenn die Welt nicht wäre, so wäre Gott nicht, eine Wendung, gegen die man sich, wie uns bedünkt, neuerlichst ganz unnöthig gesträubt hat, unnöthig und mit Unrecht, sofern wir mit ihr die Wahrheit des Pantheismus zu verlieren Gefahr laufen, und Gott zu einem Einzelnen unter Einzelnen, ja zu einem Ding, zu einem ens realissimum zu machen, nahe daran sind. Alles ist in der Einheit mit Gott, sofern Gott das Sein ist, und also Alles, sofern es ist, und was es ist, Ausdruck des

Göttlichen ist. Aber daß bei dieser Einheit der Unterschied nicht aufgehoben sei, sieht auch Jedermann sogleich ein. Alles, was ist in seiner abstracten Einzelnheit, Ding, ist gesetzt, und insofern vielmehr die Negation Gottes, da Gott nicht gesetzt ist, sondern sich setzt, als die Voraussetzung alles Sichsetzens aller Persönlichkeit; und wir kommen hier auf jenen herrlichen Satz Spinoza's, auf jenes wahrhaft columbische Ei, das keine Speculation entbehren kann: omnis determinatio est negatio. Aber wir können nicht einmal sagen, wenn wir auch behaupten, die Welt sei Bestimmung Gottes, Gott bestimme sich in der Welt; denn eben die Welt ist ihm ja nicht gleich, sofern sie schlechthin Bestimmung ist; sie ist vielmehr die Negation Gottes, sofern sie gesetzt, Gott aber das Sichsetzen ist. Dieses zunächst Gesetztsein der Welt ist nun ihre Natürlichkeit, und sie ist als solche, in ihrer Natürlichkeit, in einem ewigen Unterschiede von Gott. In diesem Gebiete der Natürlichkeit hat nun auch der Begriff der Gattung seine Herrschaft, zwar nicht auf dem ganzen Gebiete, aber doch auf einem größern Theile desselben. Die Welt ist nicht Abstractum, ein Collectiv-Begriff des endlos Vielen, sondern sie ist ein reales Continuum; aber dieses nur in verschiedenen Stufen der Entwicklung. Zunächst ist diese Continuität eine blos äußerliche, ein Unbegränztsein, nicht ungeformt, aber die mathematische Unendlichkeit der Linien des Crystalls, das Gebiet des Unorganischen. Aber nun geht das Sein aus dieser endlosen Aeußerlichkeit in sich, zunächst zum Organischen, zum Begränztsein, zur Individualität, und für dieses Gebiet ist der Ausdruck der Continuität die Gattung. Auch sie ist nicht bloße Kategorie, nur Abstractum, wie man sie oft schon dargestellt hat; vielmehr zeigt sich in jedem Individuum, sobald es als Individuum entwickelt ist, ein Ueberschuß über diese seine Individualität, durch den die Gattung als das die Individualität Ueberragende zu Tag kommt, und der Gattungsproceß möglich wird. So ist hier das Allgemeine das Aneinanderreihen der Einzelnen. Aber sie ist noch nicht die höchste Weise der Continuität, bei welcher das Einzelne nur

Exemplar ist, und bei jedem Individuum der Proceß der Individualität endlos wiederholend von vorne anfängt, und darum muß jede Betrachtung, die den Proceß der Persönlichkeit dem Begriffe der Gattung unterordnet, etwas Schiefes und Gezwungenes, ja für den Begriff der Persönlichkeit Zerstörendes haben. Nun ist zwar auch der Mensch zunächst ein Gesetztes, und dieses Gesetztsein ist seine Natürlichkeit; aber diese Natürlichkeit ist nicht er selbst, noch viel weniger er, als Person. Als solche muß er sich vielmehr selbst setzen, und es leuchtet daraus ein, daß sein Gesetztsein nur die Möglichkeit seiner, nur die Potenz sei. Er kann als persönliches Wesen nur der Potenz nach gesetzt werden. Sein Sein ist Sichsetzen; aber eben damit, wird man sagen, wird nun der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben, und der Proceß der Persönlichkeit, wie er in dem Menschen vorgeht, ist der Proceß Gottes. Hierauf ist nun zu antworten, daß, indem der Mensch zum Sichsetzen kommt, hiermit die Brücke, über welche er dazu kommt, nicht abgebrochen, der Zusammenhang mit der Potenz, aus der er sich erhebt mit seiner Natürlichkeit, nicht aufgehoben wird. Allerdings ist zwar der Mensch von Anfang in der Einheit mit Gott und soll sich sogar, sofern er ein Sichsetzen ist, in die Einheit mit Gott setzen. Ebenso ist Gott von Anfang in der Einheit mit dem Menschen, und setzt sich, sofern er die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit ist, von Anfang in die Einheit mit dem Menschen. Aber es kommt hier in Betracht, daß Sichsetzen zugleich ein Unterscheiden von jedem Andern ist. So wird zwar auf der einen Seite allerdings der Unterschied aufgehoben, auf der andern aber ein andrer gesetzt. Es ist das Vorrecht des Geistes, in der Einheit unterschieden und in dem Unterschiede eins sein zu können, ja, wie wir nachher sehen werden, es wird dadurch seine Entwicklung als Geist bedingt. Ein Gedanke, den ich mit einem Andern gemeinschaftlich habe, dies sind nicht zwei Gedanken, sondern nur einer. Die Einheit kann also gerade bei dem Geiste so vollkommen stattfinden, daß aller numerische Unterschied aufhört. Aber doch

ist dabei gerade der Unterschied um so vollkommner gesetzt. Denn diese Einheit setze ich, es ist eine Einheit des Denkens oder des Sichsetzens, und also eben, indem ich jene Einheit setze, übe ich damit einen Act meines Unterscheidens, meines Fürmichseins aus. Das Sichsetzen wird also zugleich ein Unterscheiden von Gott, ein Act der Freiheit. Nun entwickelt sich so jede Persönlichkeit in der Einheit mit der vorhergehenden, indem sie dadurch, daß sie sich in der Einheit mit jener setzt, sich setzt, d. i. sich zugleich von ihr unterscheidet, und so haben wir eine neue und höhere Weise der Continuität, nämlich indem jedes nachfolgende, alles vorhergehende Sichsetzen in sich aufnimmt. Wir haben nämlich gesagt, daß der Mensch nur als Potenz Gesetztes sei. Um sich aus diesem Zustande der Potenz zum Sein, das ein Sichsetzen ist, zu erheben, muß er in den Proceß des Lernens eingehen. Mit keinem andern Worte wissen wir diese Bewegung in ihrer Eigenthümlichkeit besser zu bezeichnen. In jedem Lernen ist zweierlei. Es ist für's Erste ein solches Sichsetzen der vorausgesetzten Persönlichkeit, das ein Versetzen in die nur noch potenziale Persönlichkeit, ein Geben ist, wodurch jene erfüllt wird. In diesem Geben, in diesem Versetzen, wird die vorerst potenziale Person eine andere, eine zweite Person für die vorausgesetzte, ein Du, worin die vorausgesetzte Person die Wesens-Gleichheit der andern mit sich und zugleich den Unterschied ausspricht. Zu jener Thätigkeit der vorausgesetzten Person muß aber nun auch noch eine Thätigkeit dieser andern hinzukommen; denn jenes Geben, sofern es ein denkendes Geben ist, läßt keine schlechthinige Passivität dessen zu, dem gegeben wird. Er muß selbstthätig sein, um zu empfangen, er setzt sich, indem er empfängt, und es ist allerdings zunächst nur eine dritte Person, die er auf diese Weise in diesem Sich setzt, ein Er, bis durch wiederholtes Empfangen das Ich, das empfängt, und das Sich, welches jenes Ich empfängt, sich in ihrer Identität erfassen, ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων. Diesen letzten, zunächst psychologischen Theil des Processes, den Uebergang durch die dritte in die

erste Person, haben wir wenigstens hier nicht nöthig näher auseinanderzusetzen.

Aber nachdem wir auf diese Weise die Erzeugung der Persönlichkeit uns im Allgemeinen vergegenwärtigt, und namentlich die Einheit im Unterschied und den Unterschied in der Einheit der Personen näher erkannt haben, bleibt nun noch übrig, den Verlauf der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit uns mit einigen Zügen vor Augen zu stellen. Das Sichsetzen der menschlichen Persönlichkeit ist demnach, wie wir gesehen haben, ein fortschreitendes Sichsetzen in die Einheit mit der vorausgesetzten göttlichen Persönlichkeit. Aber als Sichsetzen, als Freiheit, wie wir es oben bezeichnet haben, kann es auch ein Entgegensetzen sein, und es ist dieses wirklich geworden. Die Sünde ist Factum, und wenn wir nicht irren, so sagt Jul. Müller, dessen Schrift uns nicht gerade zur Hand ist, man müsse sich gefallen lassen, die Sünde als Factum in die Speculation einzuführen, weil sie eben nur als That zu begreifen sei. Wir nehmen dies hier utiliter an, ohne jedoch an einer andern Stelle, wie auch Müller, auf die nähere Erklärung über den Ursprung des Bösen zu verzichten. Das Sichsetzen ist also factisch zum Entgegensetzen geworden. Damit ist nun zwar der Proceß der Persönlichkeit nicht aufgehoben, aber er ist ein ganz anderer geworden. Man kann es in gewissem Betracht als eine müßige Frage ansehen, wie es wohl ohne die Sünde gewesen sein würde, namentlich wenn wir das Recht in Anspruch nehmen, das Factum der Sünde in die Speculation einzuführen. Aber wir können uns doch auch denken, daß ohne die Sünde die Erscheinung Christi in der Menschheit doch sicherlich erfolgt wäre, indem es doch auch irgend einmal dahin hätte kommen müssen, daß der Mensch gewesen wäre, was er sein soll, nämlich, in der persönlichen Einheit mit Gott, die, wir erinnern noch einmal daran, keine logisch abstracte Identität ist. Die Progression wäre aber nur durch die einzelnen Bestimmungen der Persönlichkeit hin eine affirmative gewesen, wie sie jetzt eine negative ist, eine Entgegensetzen gegen jenes

Entgegensetzen der Sünde. Auf jeden Fall aber muß, wenn überhaupt Persönlichkeit sein soll, es irgendwo in der Geschichte zur vollendeten Realität derselben kommen, damit in ihr, in diesem Individuum, alle menschliche Persönlichkeit zu ihrer Wirklichkeit komme, in diesem alle menschlichen Personen sich selbst haben. Die Persönlichkeit kann überhaupt nur individuell verwirklicht werden; sie ist die vollendetste Individualität, und hat darum die Gattungs-Einheit überwunden; ist aber eben damit, wie wir schon zur Genüge gezeigt haben, die vollendetste Einheit. Von Anfang an, da die Sünde das menschliche Sichsetzen wurde, hat sich die der menschlichen Persönlichkeit vorausgesetzte Persönlichkeit jenem Entgegensetzen entgegengesetzt (Logos-Thätigkeit), und zwar zu dem Ende, daß, wenn die Zeit erfüllt wäre, die vollendete Einheit des Göttlichen und Menschlichen gesetzt würde, Gott sich in die Einheit mit der Menschheit setzte und der Mensch in die Einheit mit Gott, mit Hinblick auf die vorausgegangene Entzweiung — die Versöhnung. So zeigte sich, wie die Idee Christi, als individueller Person, eine nothwendige ist; es zeigt sich, wie Philosophie und Christologie, als der reflectirte Proceß der Persönlichkeit, von Anfang verwandt waren und zu ihrer Einheit kommen müssen und kommen; und es bliebe nur noch übrig zu sagen, wie alle menschlichen Personen, wenn sie nicht blos durchgehende Formen eines ἓν καὶ πᾶν sein sollen, an der in Christo vollendeten, mit Gott einigen menschlichen Persönlichkeit theilnehmen sollen. Eigentlich ist darauf auch schon in dem Vorhergehenden geantwortet, und es bedarf nur noch einer recapitulirenden Andeutung. In jeder nachfolgenden Persönlichkeit faßt sich die Summe aller vorhergehenden zusammen, und wir erkennen also, wie die gegenwärtigen an allen vorhergehenden theilnehmen, die Anamnese Platon's. Haben wir aber so eine Verknüpfung zweier Zeiten, so kann uns auch die Verknüpfung der andern beiden nicht mehr unmöglich erscheinen, nämlich die Theilnahme der gegenwärtigen an der zukünftigen. Sie kann uns nicht unmöglich erscheinen, sofern die Person in sich die Zusammen-

fassung des Allgemeinen und Einzelnen ist, und also zu einer ewigen Gegenwart sich ausbilden muß, freilich als individuelle Person zu einer andern ewigen Gegenwart, als bis zu welcher sich das Hegel'sche System hindurchgerungen hat. Dies eine Andeutung, die sich leicht fortspinnen läßt an einem Ausspruch, wie der: Abraham freute sich, daß er meinen Tag sah.

So sind wir wohl hinsichtlich des speculativen Erfassens der Individualität Christi der Vollendung ganz nahe, und der wesentlich letzte Fortschritt in der Entwicklung der Christologie ist: Christum in höchster Scheidung, in der Trennung durch Freiheit, abzutrennen von der Menschengeschichte als den unsündlichen, und dann ihn zu vermitteln als den Versöhner. Es ließe sich eher fragen, ob und wie wir diese vollendete Person als solche zu erkennen vermöchten. Allein auch darauf muß geantwortet werden mit den Worten Christi selbst: Fleisch und Blut haben dir dies nicht eingegeben, sondern mein Vater im Himmel. Ja, nicht nur dem Petrus wurde diese Eingebung zu Theil, sondern auch in einem gewissen, wenn schon andern Sinne auch sogar den in die Macht eines andern Princips Gerathenen, den Dämonischen. Auch sie sprechen: (Marc. 1, 24. Math. 8, 29. Marc. 5, 7.) οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Wer hatte ihnen das gesagt, sie gleichsam genöthigt zu dieser Anerkennung? — Es ist dies ein Act der Synthese des persönlichen Bewußtseins, die nicht blos bejahend, sondern auch in der völligen Entgegensetzung diese vollendete Persönlichkeit als das Ihrige anerkennen, sich selbst bei ihrer Entgegensetzung durch die Realität jener negirt sehen muß. Die große Entdeckung Platons, die Idee, ist es, die gerade hier, wie überhaupt bei allem Vorhergehenden, in dem Proceß der Persönlichkeit wesentlich erläuternd, aufhellend eintritt. Sie, die Idee, ist göttlicher Gedanke, d. h. solcher Gedanke, der zugleich die Energie seiner concreten Verwirklichung in sich schließt, concreter Gedanke. In dem natürlichen Ding fällt der Gedanke als solcher, und dessen Verwirklichung als solche außer einander, nicht in dasselbe Individuum, was auch die

schlechthinige Vergänglichkeit des dinglichen Individuums zur Folge hat. In der Person aber kommt die ursprüngliche Einheit beider zu Stande.

So ist auch hiermit die Grundlage einer Phänomenologie des Geistes gegeben, von welcher Hegel nur einen Theil, d. h. bis dahin entwickelt hat, wo wir begonnen haben, nämlich bis zu dem schlechthinigen Sichsetzen; — Phänomenologie des Geistes und mit ihr Philosophie der Geschichte, wie deren Verwandtschaft in der Darstellung beider bei Hegel aufs deutlichste erhellt, aber auch die letztere bei Hegel noch den blos abstracten Character der erstern an sich trägt. Als Philosophie der Geschichte muß alle Philosophie culminiren, sie ist die höchste philosophische Disciplin, und faßt alle die aus einander liegenden Fäden der Bewegung des Geistes in sich zusammen.

Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung; von Dr. J. S. von Drey, Prof. der kath. Theologie in Tübingen. Erster Band: Philosophie der Offenbarung. Mainz bei Fl. Kupferberg. 1838.

Recensirt von

Dr. A. Günther.

Vierter und letzter Artikel*).

Der sechste Abschnitt handelt von der Empfänglichkeit des Menschen für eine durch Menschen mitgetheilte Offenbarung. Sein Inhalt ist, besonders in der Gegenwart, von höchstem Interesse, da die Theorie der Offenbarung jetzt in eine Kritik derselben umschlägt. Er befaßt sich 1) im Allgemeinen mit dem Rechte der Vernunft; 2) im Besondern mit den Kriterien der Offenbarung in ihrer Mannigfaltigkeit.

Motivirt wird dieser Inhalt dadurch, weil es sich in diesem Abschnitte um eine Ueberzeugung (reflectirte Gewißheit) von der Thatsache handelt: daß eine Person eine Offenbarung wirklich empfangen habe, und daß sie von Gott zur Stiftung einer neuen Religion bestellt sei. Ueberzeugung aber beruht auf Gründen oder Beweisen (sowohl für das Mitgetheilte, als für den Mittheilenden), denen wieder Eigenschaften an dem Thatsächlichen entsprechen. Jene Gründe, in Verbindung mit diesen Eigenschaften, werden nun Kriterien der Offenbarung genannt, insofern sie jene Ueberzeugung durch ein Urtheil der Vernunft vermitteln.

Doch zur Sache, die vor Allem das Vernunftrecht (§. 40) betrifft. Die Apologetik befaßt sich hier abermals mit der Bekämpfung des Rationalismus und des von ihm aufgestellten absoluten Primates der Vernunft, „das nicht blos in der Befugniß liegt: das Aeußere (Erscheinende) an der Offenba-

---

*) Vgl. dritten Artikel Zeitschr. Bd. V. H. 2. S. 276–312.

rung zu beurtheilen; sondern selbst in dem Rechte, ihr Inneres (Inhalt) nicht nur zu prüfen, sondern sogar im Voraus zu bestimmen". Der Verfasser läßt seine Opposition gegen diesen Primat vier Mann hoch aufmarschiren.

a. Eine ungemeine Anmaßung, ja eine Verkehrung aller natürlichen Verhältnisse liegt in dem Satze: daß die Vernunft sowohl befähigt, als berechtigt sein solle, das Göttliche ihrer Kritik zu unterwerfen; denn

b. dieser Satz stelle den Zögling über den Erzieher, den Schüler über den Lehrer; und doch sei die Offenbarung — historisch und philosophisch — nur als Erzieherin der Vernunft und Menschheit zu denken. Ferner

c. stellt derselbe die Vernunft über die speciellen Lehren (den materiellen Inhalt) der Offenbarung zu dem Zwecke: um durch einen entscheidenden Ausspruch zu bestimmen, was an jenen wahr und unwahr sei; da ihr doch in jenem Inhalte, eben das Neue — der Kern der prägnantesten Ideen — noch unbegreiflich sein müsse, besonders am Anfange einer Offenbarung.

d. Aber auch lange nachher kann die Prüfung nicht zum Abschlusse kommen. Denn jede Offenbarung, als ein Problem für das Wissen und Handeln, könne nur nach und nach und nicht durch die individuelle Vernunft des Einzelnen, sondern durch die vereinten Bestrebungen Aller gelöst werden. Kurz: es muß einleuchten, daß die Vernunft — zumal am Anfange — den Inhalt und Umfang einer Offenbarung nicht begreifen und deshalb auch nicht beurtheilen könne. — Uns ist bei der Heerschau dieses Contingentes der Seufzer von Friedrich dem Großen eingefallen, als ihm im siebenjährigen Kriege ein indisciplinirtes Kosaken=Piquet, das nach bereits geschlagener Schlacht, und deshalb umsonst, auf eine Ablösung von seinem Vorposten gewartet, als gefangen vorgeführt wurde. Er lautete: „Mit solchen Leuten soll ich Krieg führen!" Nichtsdestoweniger läßt sich vermuthen, daß dem großen Könige und Feldherrn der Krieg mit solchen Feinden insofern wenigstens nicht wird zuwider gewesen sein, als er des Sieges gewiß sein konnte.

So dürfte es sich auch mit dem Rationalismus verhalten, gegenüber der neuen Apologetik, die mit ihrer ausgleichenden Tendenz, wie wir früher gesehen, in der Mitte zwischen Rationalismus und Supraturalismus sich aufgestellt hat.

Diesem Standpunkte zufolge bestimmt sie endlich auch das Recht der Vernunft (S. 230) dahin: daß die Kritik der letztern über Offenbarung nichts Anderes sei, als ihr Urtheil über die Thatsache derselben: — ob diese nämlich und

wie sie stattgefunden habe. (Das Thatsächliche wird die äußere Seite der Offenbarung, und hiemit der Träger ihrer Ideen, diese aber in ihrer Ganzheit die innere Seite derselben von ihr genannt).

Das Motiv aber zu dieser Beschränkung findet die Apologetik (S. 229) darin:

a. Nur Thatsächliches ist wahrnehmbar und bezeugbar. b. Es ist ohne Geheimniß, weil Offenbarung des Geheimnisses, — es ist das rein Objective. c. Es ist ganz erkennbar, weil ganz gegeben, — auf einmal für immer; wogegen die Idee in unendlicher Entwicklung, — der Begriff in beständiger Veränderung sei. d. Es ist endlich allgemein erkennbar und begreiflich, weil nur die gemeine Urtheilskraft in Anspruch nehmend; zur Erfassung der Ideen aber gehören Tiefe des Gemüths und Höhe des Verstandes. — Hier allein bleibt die Vernunft auf ihrem Boden, dem der Erscheinungen. — Hier allein urtheilt sie nach dem Maaßstabe endlicher Kraft: findet sie nämlich in der Erscheinung nichts ihren Maaßstab Uebersteigendes; so ist die Erscheinung eine bloß natürliche; im Gegentheile aber findet sie eine That Gottes und nimmt gläubig an und auf, was ihr durch sie verkündigt wird. Nur solch eine Kritik stelle sich nicht über, sondern unter die Offenbarung, weil sie das Göttliche nicht nach ihrer Einsicht beurtheilen, sondern ihre Einsicht durch dasselbe vermehren wolle im Glauben und Erkenntniß.

So die Apologetik, und hiermit wüßten wir ganz umständlich: worin das Majestätsverbrechen der Vernunft eigentlich besteht, nämlich in der Stellung des Denkgeistes, die er über dem, was sich als Offenbarung Gottes ausgiebt, einnimmt, um sein Urtheil über dasselbe zu Stande zu bringen. — Aber sonderbar! als die Apologetik im vorigen Abschnitte das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft besprach; da hörten wir: daß jene nicht über, nicht gegen die Vernunft sein könne, folglich für diese sein müsse. Dieses Für ließ wenigstens ein Coordinationsverhältniß zwischen Beiden zu; jetzt aber ist dieses handgreiflich einmal für allemal verpönt, weil der Vernunft ihre Stellung nur unter der Offenbarung einzunehmen gestattet wird.

Wie löst uns die Apologetik diesen von ihr selber geschürzten Knoten? Etwa durch die Distinction: daß sie früher als Theorie, jetzt aber als Kritik der Offenbarung den Mund aufgethan habe, und daß jene, als Wissenschaft mit der Kritik, als Urtheilfällung, nicht zu verwechseln sei? Diese Sophistik würde uns an ihr wahrlich befremden. Und ist denn eine Wissenschaft ohne alle Kritik denkbar? Hat nicht selbst die alte

Scholastik der Vernunft eine Kritik mit negativen Kriterien vindicirt für die Beurtheilung des Inhaltes der Offenbarung, kraft deren sie untersuchen dürfte: ob jener Inhalt im Widerspruche mit den Principien der Vernunft stehe, zu dem Zwecke, das Widersprechende in ihm als Nichtoffenbarung auszuscheiden?

Hat die Apologetik auf diese Weise sich nicht selber jenes Majestätsverbrechens theilhaft gemacht, wenn sie sich zwar gegen das Ueber und Unter, nicht aber gegen das Für erklärt? Denn es gilt auch hier: Wer nicht für mich, ist wider mich!

In dieser Angelegenheit nun, wo die Ankläger sich selber wider Wissen und Willen in Anklagestand versetzen, muß wohl ein räthselhaftes Etwas seine Hand im Spiele haben, das, bevor es erhoben worden, den Streit nur verlängern, nie beilegen kann.

Es ist aber gewiß jenes Etwas dasselbe, was schon in Jacobi's Kopfe spukte, und ihn antrieb, die Beweise vom Dasein Gottes als ein crimen laesae in übeln Ruf zu bringen (wovon Referent bereits oben Erwähnung gethan). Es war die Nichtunterscheidung zwischen dem Erkenntniß- und Seins-Grunde. Gott, als Grund alles realen Seins, läßt sich freilich nicht aus einem höher liegenden Realgrunde deduciren, ohne Gott selber als solchen zu negiren. Aber der formale Grund, woraus der Denkgeist Gott in jener Qualität erkennt, kann nicht bloß, er muß höher liegen; sobald sich darthun läßt, daß diese Erkenntniß eine andere in ihm zu ihrer Voraussetzung hat, die eben der Erkenntnißgrund von jener ist.

Nun liegt es aber in der Eigenthümlichkeit des Geistes, sich zuerst in seiner Subjectivität als reales und causales Sein zu wissen, bevor er seinem Denken eines Andern außer ihm gleiche, d. h. objective Realität beilegen und hiemit dieses Andere selber als Causalität behandeln kann. Hierin liegt eben sein Recht zum Idealismus, der zugleich Realismus ist; denn nur weil er die Idee von ihm selber (im Gegensatze zum formalen Begriffe) gewinnt, besitzt er den Gedanken von ihm als eine Ur-Sache, die als reales Sein in jenem Denken seine Form erreicht — zum wissenden Sein wird. In jenem Ideal-Realismus liegt zugleich die Befähigung und die Befugniß zur Transscendenz des Geistes, d. h. zum Hinausgreifen aus seiner realen Subjectivität in der Richtung nach Oben und nach Unten. Was nämlich in dem Offenbarungsprocesse seiner selbst sich ihm als ein Moment geltend macht, ohne den jener selbst nicht zu seinem

Anfange oder zum Abschlusse käme, das ist für ihn so gewiß ein Reales, als er dies selber ist, (jenes mag nun entweder über oder unter ihn zu stehen kommen). — Hat aber der Geist einmal ein reales Sein außer und über ihm selber, in und mit der Gewißheit seiner selbst erkannt: so muß er jenes auch zugleich, als den Realgrund alles Seins, über diesem erkennen; und so erklärt sich ganz ungezwungen: Wie das, was im formalen Denkprocesse als solchem (d. h. ohne Transsendenz) das Letzte war, außer jenem (d. h. in jenem mit Transscendenz) das Erste, und umgekehrt: wie das Erste in jenem zum Letzten in diesem werden könne. Daß und wie der zureichende Grund von diesem Ueberschlagen in's gerade Gegentheil abermals in einer Selbstoffenbarung Gottes mit einem inhärenten Momente gleicher Transscendenz (wenn auch in entgegengesetzter Richtung vom Standpunkte der Creatur aus) gesucht werden müsse und gefunden werden könne; diese Darlegung würde uns hier zu weit führen. — Es müßte aber in der Zeit, wie die unsrige, welche dem Strauß-Ei des Rationalismus ihre Geburtstätte bald auf katholischem, bald auf protestantischem Boden anweist, mit einem Wunder zugehen, wenn an uns nicht die Gewissens-Frage gestellt werden solle: ob wir denn die Vernunft „jener Anmaßung in Verkehrung aller natürlichen Verhältnisse" für unfähig, oder wenn auch nicht dies, so doch ihre factische Vermessenheit als schuldlos erklären. — Zum Ueberflusse und zum Ueberschusse unsrer bisherigen Sinnesäußerung sei nicht blos mit einem nackten Nein geantwortet, indem wir noch hinzusetzen: daß wer jene Anmaßung und Verkehrung läugnen wollte, dem Geiste früher die Freiheit abgesprochen haben müßte; — daß aber jene Anmaßung und Verkehrung keineswegs darin bestehen könne, weil er für sein Urtheil über Etwas seinen Standpunkt zugleich über dem zu Beurtheilenden einnehme.

Das thut nicht blos der sogenannte Rationalist, sondern selbst der Suprarationalist, und jeder in jedem Vernunftgebrauche, oder besser in jeder Bethätigung seiner Freiheit im Erkennen, wie im Bekennen. Und wenn der Suprarationalist wähnt, er stehe mit seinem negativen Vernunftkriterium unter der Offenbarung nach ihrer innern Seite, so hat er sich selber nie verstanden, weil er erstens nie sein eigenes Urtheil abgewogen hat, das Urtheil nämlich: der Lehrinhalt der Offenbarung ist nicht gegen die Principien der Vernunft. Was nicht gegen, ist für die Vernunft, und was ihr nicht widerspricht, muß ihr auch entsprechen; der Suprarationalist mag nun so geschickt sein oder nicht, die Harmonie nachzuweisen: dann aber nur deshalb, weil er kurzsichtig genug

ist, sich auch dann noch unter der Offenbarung stehend zu glauben, wenn er sich auch, dem negativen Kriterium zufolge, an dem Lehrinhalte vergreifen und eine Ausscheidung vornehmen müßte. — Und nun, um auf unsere Apologetik zurückzukommen, wo findet sich denn bei ihr die gepriesene Stellung unter der Offenbarung, diese von ihrer innern Seite betrachtet? Sie hat ja jene Stellung nur für den Anfang, nicht aber zugleich für das Ende der Beurtheilung, geltend gemacht. Ist aber die Offenbarung ein Problem für das Wissen, das nach und nach zu lösen ist; so folgt eben daraus, daß die individuelle Vernunft des Einzelnen (wenn er sonst hiezu befähigt ist) seinen Beitrag nicht schuldig bleiben dürfe, weil es sonst — wenn jeder so handeln wollte — nie zu den vereinten Bestrebungen Aller kommen könnte, von denen die Apologetik jenes Problem am Ende doch gelöst wissen will. Hätte uns doch die Apologetik angegeben, wann jener Anfang zu Ende, und wann das Ende zu seinem Anfang komme! Endlich aber (was die Beurtheilung der äußern Seite der Offenbarung betrifft) irrt sich die Apologetik nicht wenig, wenn sie meint: hier nehme die Vernunft jene untergeordnete Stellung so schlechtweg als möglich ein. Wäre nämlich der Vernunft ihr Boden nur in der Erscheinung angewiesen, und diese sodann nach dem Maaßstabe rein endlicher Kraft zu beurtheilen; so bliebe es schlechterdings unerklärlich, wie sie je in der Erscheinung ein Transscendentes, mithin Unendliches, finden könnte, das sie sodann berechtigte, jene als That Gottes zu charakterisiren. Aber der Maaßstab (den der Geist nicht schon in seiner sogenannten Vernunft, sondern erst in seinem Bewußtsein, das durch Vernunft und Freiheit zu Stande kommt und beider Ausdruck ist, besitzt), besteht nicht ausschließlich aus dem Momente der Endlichkeit (d. h. der Bedingtheit und Beschränktheit), sondern auch aus dem Momente des Unendlichen (des Unbedingten und Unbeschränkten); beide sind inseparabel in ihm zur Einheit verbunden. Und nur auf diese Weise erklärt sich's: wie er auch in andern Thatsachen außer der der Schöpfung, wovon er selber ein Theil ist, noch eine Transscendenz wahrnehmen und erkennen könne.

Und daher kommt es auch, daß es für den Geist gar kein rein Objectives giebt (außer mittels Abstraction, wovon aber die Apologetik nicht gesprochen), eben weil er sich nie als reines Subject gewinnt; wohl aber findet er, in und durch die Bedingtheit seiner Persönlichkeit, den Unbedingten mitgegeben, und zwar als Schöpfer, dessen Schöpfung zugleich seine Offenbarung ist (wenn auch nicht die ausschließliche). Und nur deshalb, weil der Geist sich selber als That Gottes,

d. h. als ein Endliches mit dem Momente der Unendlichkeit gefunden; so ist er im Stande, das Transscendente und Uebernatürliche aus andern Erscheinungen herauszugreifen, wenn diese anders jenes Moment in sich bergen.

Es liegt daher offenbar in der Geistesfunction, die die Apologetik blos gemeine Urtheilskraft nennt, ein wahrhaft ungemeines, wenn auch ganz gewöhnliches Moment, was sie aber nicht zu schätzen gewußt hat.

Bei all diesen Erörterungen aber wird die Apologetik doch noch die Angabe von unsrer Seite vermissen: worin wir denn jene Verkehrungen mittelst Arroganz der Vernunft finden, da doch jene wie diese, von uns einmal eingestanden ist, — wenn sie auch nicht gerade in der besprochenen Stellung der Vernunft (über) liegen sollten *)?!

Als die Hauptverkehrung, weil diese wirklich alle natürlichen Verhältnisse trifft, müssen wir ihr daher jene Reconstruction des Weltalts namhaft machen, in welcher die Gottheit als Weltseele, das Weltall aber als Leib Gottes auftritt. In ihr ist wirklich das Endliche zu Unendlichem, und insofern auch Unendliches zu Endlichem geworden, vorgestellt. Denn jene Weltseele muß entweder ihren Leib aus ihrem Wesen sich von Ewigkeit erzeugt, oder sich diesen aus einem mit ihr ewig coexistenten Stoffe blos geformt, aber von Ewigkeit geformt haben. Der Anfang aber zu dieser Hauptverkehrung geschieht schon in jener Weltansicht, in der der Denkgeist sein Abhängigkeitsverhältniß von Gott, nach Maaßgabe seines Selbstbewußtseins, dadurch zu deuten unternimmt, daß er ein Moment aus dem Leben der Natur auf das Leben der Gottheit überträgt. Es ist jenes das Moment der geschlechtlichen Zeugung, das in jener Uebertragung zur ungeschlechtlichen Emanation wird. Daß dadurch das Moment der Bedingtheit (d. h. der Abhängigkeit seines Seins von Gott) in seinem Selbstbewußtsein negirt wird, ist klar, da alles Gezeugte, dem Wesen nach, vor aller Zeugung im Zeugenden schon eingeschlossen gedacht werden muß, das, durch den Heraustritt aus jenem Wesen mittelst Zeugung, wohl zur bestimmten Form im Dasein, nicht aber zum Sein an sich in seiner Unbestimmtheit gelangt. Beide Verkehrungen betreffen freilich nur die primitive Offenbarung im

*) An jene Erörterungen schließt sich noch diese an, daß der spätere Standpunkt der Vernunft über der Offenbarung, den frühern Standpunkt unter derselben zur nothwendigen Voraussetzung hat; ein Umstand, der gegen den absoluten Primat spricht.



Schöpfungsfactum; aber es ist klar, daß die Verkehrung für die historische Offenbarung von jener bedingt ist. Mit dem Maaßstabe, mit dem der Geist sich selber gemessen (der in seinem Selbstbewußtsein liegt), muß er auch die Offenbarung Gottes in der Geschichte messen.

Wie groß nun in diesem Anfange, wie in jenem Abschlusse der Verkehrung, zugleich die Arroganz der Vernunft sei, um hiedurch den Grad der ethischen Imputation zu bestimmen, diese Calculation können wir getrost der Humanität der Apologetik überlassen, die ihrerseits gewiß den ganzen Proceß dem Durchforscher der Herzen und Nieren anheimstellen wird.

Wer immer das Geschäft auf sich geladen, aus bekannten Größen die unbekannte zu bestimmen, der hat allerdings Ursache genug, vor Allem dahin zu streben, daß ihm das Bekannte von keiner Seite ein Unbekanntes sei. Der Mißgriff in diesem Stücke muß sich im Endresultate rächen. Aber verdient dieses Versehen gleich den Namen der Anmaßung? St. Augustin, vielleicht aus eigener Erfahrung, gab hierauf eine noch unentschiedene Antwort in den Worten: Fortasse non omnis, qui errat, peccat. St. Thomas von Aquin aber retractirte jenen Satz dahin: Error manifeste habet rationem peccati, aus dem Grunde: Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat et maxime in quibus periculum existit (de Malo cap. 3). Hier ist offenbar von Anmaßung die Rede, aber auch in Verbindung mit der Ignoranz und mit einer Gefahr. Der Gefahren größte aber, die aus theoretischen Weltansichten erwächst, ist die für das ethische Verhalten des Menschen in der Totalität seiner Verhältnisse.

So viel ist daher gewiß — daß, wenn dem Denker jene Gefahr zum Bewußtsein kommt, er Beweggrund genug hat, eine andere Verhältnißbestimmung unter den Hauptmomenten seines Selbstbewußtseins vorzunehmen, um sodann auf diesem neuen Fundamente eine andere Reconstruktion des Universums zu erbauen, und daß, im Verweigerungsfalle jeder Retraction, der schuldlose Mißgriff in der Theorie zur imputabeln Anmaßung wird, weil nun der frühere Mangel an Umsicht in der Bestimmung des Unbekannten aus bekannten Verhältnissen geläugnet, und als wissenschaftliche Einsicht behauptet wird.

Wiederholt aber muß nochmals werden, daß, wie immer das Produkt jener Retraction ausfallen möge, der Standpunkt — jetzt wie vorher — derselbe geblieben, nämlich über dem Gegebenen, das seine Bestimmung vom Denkgeiste erwartet. Ein Standpunkt aber, von dem der Segen, wie der

Fluch für das Gegebene ausgeht, kann ohne Unrecht nicht einseitig für den Fluch verantwortlich gemacht werden. So viel ist gewiß, daß es ohne jenen Standpunkt so wenig einen Rationalismus, wie einen Supraratiomalismus geben könnte; denn er allein ist der Standpunkt der Intelligenz des freien Geistes — der Standpunkt der Rationalität.

So viel über den verhaßten Vernunftprimat in der Beurtheilung sowohl der innern, als äußern Seite der historischen Offenbarung.

Merkwürdig ist noch die Behauptung, daß die letztere Seite die Trägerin der Ideen der Offenbarung sei, die, als innere Seite, ohne jene zu bloß menschlichen Ideen, zu Gebilden der Spekulation, herabsinken würden. Offenbar meint die Apologetik hiermit, daß die Menschheit durch die historische Offenbarung erst zu Ideen gekommen, an denen sie etwas Rechtes nur deshalb besitzt, weil die Ideen ihr durch Gott mitgetheilt worden; ohne diese Mittheilung aber in der historischen Offenbarung wären dieselben Ideen nur leere Gedankendinge. So ideenlos aber hat sich die Apologetik bisher noch nirgends über die Ideen ausgesprochen! Dafür wird ihr auch Niemand den Standpunkt unter der Idee streitig machen.

Die menschliche Idee ist allerdings zunächst nur ein Gedanke, im Menschengeiste entstanden; aber dieser weiß auch späterhin darzuthun, daß jener Gedanke mit dem Gedanken zusammenfällt, der in Gott war, bevor dieser ihn in der Schöpfung (primitiven oder sekundären) realisirte, und daß der Geist nur durch diese Verleiblichung sich jenes Gedankens bemächtigen konnte. Und daß nur deshalb, weil jene ewigen Gedanken die ursprünglichen Träger alles Zeiträumlichen sind, Geschichte und Natur als sekundäre Trägerinnen jener Ideen gelten können.

Besteht aber darin die Würde der Ideen, so ist gleich klar, daß sie dieselbe durch den möglichen Umstand nicht verlieren, wenn sich etwa der Denkgeist in der Menschheit in den Besitz derselben, vor ihrer Ausprägung in der historischen Offenbarung, zu setzen gewußt hätte, weil er sie auch in diesem Falle keineswegs aus seinen Schreibefingern gesogen, wohl aber sie zu Tage gefördert hätte aus der allseitigen Würdigung und Betrachtung der ursprünglichen Offenbarung, die als Schöpfungsfaktum abgeschlossen vor ihm liegt, in welchem der Geist selber nicht bloß ein integrirender Theil ist, sondern auch in seinem Selbstbewußtsein den Schlüssel trägt, das Verschlossene in jenem noch weiter aufzuschließen.

Hiermit steht Referent bei dem besondern Inhalte dieses Abschnittes d. h. bei den Kriterien.

Mit einer einleitenden Classifikation derselben befaßt sich §. 41. Nach ihm giebt es: 1) äussere Kriterien, auch positive genannt, und 2) innere oder negative Kriterien. Ihr Unterschied liegt darin, daß jene die Erscheinung der Person, von dem die Offenbarung ausgeht, diese aber den Lehrinhalt der Offenbarung zu Gegenständen haben.

Ferner: daß jene über die Wirklichkeit, diese aber über die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Offenbarung entscheiden.

Der Eintheilungsgrund aber ist das Thatsächliche in der Offenbarung, das sich aber in der Person des göttlichen Gesandten concentrirt. Eigenschaften des Thatsächlichen sind daher auch Kennzeichen der Offenbarung, die zu Kriterien werden für den Denkgeist, wenn er auf sie seine Erkenntniß baut. In der Person nun ist wiederum zweierlei zu unterscheiden: ihre eigentliche Persönlichkeit und ihre Offenbarung. Zu jener wird gezählt ihre Intelligenz und ihr Charakter; zu dieser aber, die Selbstthat und die Begebenheiten für sie. Hinzugefügt wird: daß das Persönliche und das Geschehene uns nur dann von der Wirklichkeit einer Offenbarung überzeugen, wenn wir jenes nur als Inspiration, und dieses nur als Wunder, folglich aus göttlicher Abkunft Beyder — begreifen. Bemerkt wird noch, daß von innern Kriterien, im Gegensatze zu den äußern, nur dann die Rede sein könne, wenn die Lehre der neuen Religion blos in abstracto beurtheilt, d. h. wenn sie blos auf die allgemeine Vernunft bezogen wird. Würde jene aber in concreto beurtheilt, d. h. als Lehre einer bestimmten Person, so gehörten sie zum Objektiven der Offenbarung selbst, und der aus ihnen abgeleitete Beweis zu den äußern Kriterien.

Den Werth der negativen Kriterien verspricht die Apologetik später auszumitteln.

Auf die specieller gefaßte Frage: wie wir uns von der göttlichen Abkunft eines Gottesgesandten überzeugen, geben die Paragraphen 42—46 eine bestimmtere Antwort, nämlich:

A. aus den Eigenschaften seines Geistes überhaupt; B. aus seinem Charakter; C. aus seinem Plane und Werke; D. aus seinen Weissagungen; E. aus seinen Wundern. Hiermit sind zugleich die Beweise aus den äußern = objektiven = positiven Kriterien geschlossen. Für die Leser kann aus ihnen nur das Wichtigste und Auffallendste angeführt werden.

§. 42 empfiehlt uns erstens die Gabe des Gottesgesandten, seinen eigenen und fremde Geister zu prüfen. In dieser Eigenschaft soll der Ueberzeugungsgrund für uns liegen: daß er weder in Ansehung seines Gefühls, von Gott berührt zu sein, noch in Ansehung der Reflexion darüber, sich getäuscht habe.

Dann die Art und Weise sich auszusprechen über jene Mittheilungen, wenn sich nämlich in jener die freie Gewalt seines Geistes über jene Mittheilungen kund giebt. Dies berechtige uns nämlich zu dem Urtheile: „daß sie auch als freies, entwickeltes Geschenk Gottes in seinen Geist gelegt seien." — Hier ist wohl die Frage verzeihlich: steht die Ansicht von der Gewalt des freien Geistes über göttliche Mittheilungen, und die Ansicht, daß diese als ein entwickeltes Geschenk in jenen Geist hineingelegt worden, nicht im Widerspruche miteinander? Was den letztern bestärkt, ist der Zusatz: „daß eine allerseits klare — bestimmte und zusammenhängende Erkenntniß übersinnlicher und göttlicher Dinge dem Menschen nur gegeben, d. h. nicht von ihm selbst erzeugt sein könne." Wie steht es aber bei solchen Behauptungen mit der Aufrechthaltung der dynamischen Ansicht von der Inspiration, im Gegensatze zur mechanischen? Der letztern scheint die Apologetik überdies noch das Wort zu sprechen, wenn sie sagt: „An die Stelle der Inspiration tritt hier (bei Christus) die Natur des menschgewordenen Sohnes Gottes." Denn zugegeben, daß in der Person Christi der Logos an die Stelle des Spiritus sanctus in Bezug auf göttliche Mittheilungen (Inspiration) getreten sei, so kann doch der Sohn Gottes den kreatürlichen Geist im Menschensohne nicht in eine gänzliche, rein passive Quiescenz bei jenen Mittheilungen versetzt haben, ohne seiner eigenen Idee von dem Letztern als Ideal-Menschen zu widersprechen. Uebrigens gehört die Bestimmung des Verhältnisses des Spiritus sanctus zum Logos, in der hypostatischen Vereinigung der letztern mit dem Geiste des Menschensohns, unstreitig zu den schwierigsten Problemen der spekulativen Dogmatik.

Im §. 43 wird bemerkt, daß wenn der Charakter zum positiven Kennzeichen geeignet sein soll, er sich auch positiv auszeichnen müsse, d. h. die Vollkommenheit menschlicher Tugend und Frömmigkeit in allen Beziehungen übersteigen müsse. Ganz besonders würde das positive Kriterium darin liegen, wenn die sittliche Größe des Gesandten auf einem Höhenpunkte stände, daß die Vernunft selbst sie als ihr Ideal verehren müßte.

Der §. 44 zählt in dem Plane Christi folgende drei Momente auf, welche von der tiefsten Kenntniß der göttlichen Rathschlüsse in ihm zeugen. Er sprach deutlich aus: *α.* die

von ihm gestiftete Religion sei von Gott zur allgemeinen Weltreligion bestimmt. — β. Sein Hauptprincip und Hauptzweck sei: eine allgemeine moralische Umschaffung der Menschheit, und zwar nicht blos durch die Lehre, sondern durch den heiligen und heiligenden Geist. γ. Allgemeine Sündenvergebung für die ganze Menschheit, deren Princip Er selber sei in dem unendlichen Werthe seines Thuns und Leidens. In beiden Momenten zusammen sei daher die Erlösung und das Heil in Christo begriffen; so wie das Resultat ihrer fortschreitenden Realisirung an der historischen Menschheit das Reich Gottes in der Wirklichkeit sei.

Die Apologetik bemerkt in einer Note unter dem Texte über Reinhards Schrift vom Plane Jesu, daß jener diesen Plan nicht recht begriffen habe, da er die sittliche Verbesserung der Menschheit durch Christum bedingt sein lasse von der Verbesserung der Religionsbegriffe, der Sittenlehre und der gesellschaftlichen Verhältnisse. Er habe in dieser äußerlichen Auffassungsweise das Bedingte zum Bedingenden erhoben. Umgekehrt ließe sich an der Apologetik tadeln, daß sie über dem Bedingenden — das Bedingte, als Mitbedingendes, vernachlässigt habe, wenn sie einmal sagt: „der heil. Geist, als Princip der Wiedergeburt, ist bestimmt für alle, wird aber in der Zeit gegeben denjenigen, die — nach der Vorherbestimmung — fähig sind, ihn zu empfangen." Was macht denn aber den Einzelnen in der Allheit (die hier das Geschlecht selber ist) fähig zu jener Vorherbestimmung, unter die eben jene Allheit zu stehen kommt? Der Weltapostel giebt darauf zur Antwort: fides ex auditu — wie sollen sie aber ohne Verkündiger des Evangeliums hören? Und wenn die Apologie ein andermal sagt: „die Wirkung der Religion auf die Sitten durch ihre Lehren allein, ist bloß subjektiv und zufällig;" so können wir nur insofern beistimmen, wenn damit nicht gesagt sein soll, daß die Wirkung der Religion durch den heil. Geist allein objektiv und nothwendig sei. Gott, der dich erschaffen, sagt St. Augustin, ohne dich, kann dich nicht selig machen ohne dich.

Ersprießlicher für die Theorie wäre es gewesen, wenn die Apologetik sich erklärt hätte, was sie unter dem Plane Christi verstanden wissen wolle, da es ihr nicht unbekannt sein kann, daß von namhaften Theologen an der Ansicht Reinhards gerade die Planmacherei des Herrn getadelt worden, und zwar als etwas Schriftwidriges, da der Herr wohl von dem Auftrage seines himmlischen Vaters an ihn, nicht aber von einem Plane in ihm, nach dem Zeugnisse der Evangelien spreche. Allerdings kann von einem Plane Christi gesprochen werden, so lange es erlaubt ist, von Plänen der göttlichen Providenz

und von Rathschlüssen der Gottheit zu reden, die dann allerdings auch (aber in sehr untergeordnetem Sinne) zum Plane des Gottesgesandten werden können.

Die §§. 45 und 46 enthalten größtentheils nur eine Anwendung des früher schon von Wundern und Weissagungen, als Formen der Offenbarung, Erörterten, auf die Person des Gottesgesandten. Die Person Christi aber soll modificirend auf beide Formen der Offenbarung wirken, und davon mag hier noch das Wichtigste in Bezug auf das Wunder stehen, da wir so eben die Modifikation der Inspiration berührt haben.

Das Wunder wird als die nothwendige coexistirende Erscheinung der Inspiration gesetzt; als Grund aber dieses gegenseitigen Verhältnisses wird bestimmter als zuvor „die Grundursache von Allem, das Ideal-Reale = Gott, der Urheber und Herr beider Welten", angegeben. Zur Erläuterung dient S. 356: „Wie das Eintreten Gottes in den Geist in der Inspiration; so wird sein Eintreten in die Natur in dem Wunder erkannt, und die Wirkung hiervon ist einerseits: daß die Natur Organ wird für den (sich bewegenden) Geist; andrerseits aber: der Geist wie eine Naturkraft wirkt — oder — (wie die neueste Schule sich ausdrückt) die Natur gleichsam spirire, und der Geist gleichsam naturire." Zur vollständigen Erklärung des Begriffes vom Eintreten Gottes dient noch die Aeußerung S. 352: „daß im Wunder die höchste Ursache, die Ursache aller Ursachen, die tiefste Grundkraft, die in allen Kräften wirkt und insofern an sich nicht erkannt wird, in die Anschauung trete, indem der Schleier der Natur, der uns jene mehr verhüllt, als offenbart, von ihr durchbrochen werde."

Schade! daß die neueste Apologetik in jenen Behauptungen der neuesten Schule den ältesten Irrthum nicht gewittert hat. Denn handgreiflich ists: daß wenn der Gegensatz von Geist und Natur im relativen Sein als identisch mit dem Gegensatze vom Idealen und Realen aufgefaßt wird — um ihm sodann eine gemeinschaftliche Wurzel in Gott als dem Ideal-Realen anzuweisen, der Grundbegriff des positiven Christenthums vom Verhältnisse Gottes zur Welt radikal negirt ist. Freilich muß dann consequent gesagt werden: daß die Natur spirire und der Geist naturire. Denn zwei Ursachen, die in einem dritten Urding (= Ur-Ursache) wesentlich Eins sind, können unmöglich unter einander als wesentlich verschiedene Zweiheit gedacht werden, ohne den Dualismus der Wesenheit in jene Ureinheit selber hineinzuschieben und diese hiermit als solche zu negiren und als bloße Synthese beider zu affirmiren.

Die Consequenzen hiervon für die Idee von der Menschwerdung Gottes, wollen wir den geneigten Lesern überlassen; sie werden sie schwerlich mit den spätern Aussprüchen der Apologetik über die Person Christi als Gottesgesandten vereinbaren können.

In Bezug auf diese nun lesen wir S. 358 über die Modifikation des Wunders Folgendes: „Hier liegt das große und wahre Wunder der Offenbarung, nicht in einer vereinzelten That, auch nicht in der Summe seiner Thaten; sondern in seiner Person und ihrer Erscheinung. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist das Grundwunder — und strenge genommen — das einzige Wunder der christlichen Offenbarung. Denn alle Wunder des Gottmenschen sind die natürliche Folge seiner Erscheinung — ihm eben so natürlich, als Gott selber; sie fließen aus der höhern Natur, die in ihm war.“ Alles leider! nur insofern wahr, als jene höhere Natur in Christo nicht als das idealreale Princip gedacht wird, das in der Weltwerdung sich in den Dualismus von Geist und Natur gespalten, um in Christi Person sich aus jener Zweiheit wieder in eine Einheit zusammenzufassen, so weit diese überhaupt im Diesseits ausführbar ist.

Auf die specielle Frage aber: welche eigenthümliche Gestaltung hierdurch der christliche Wunderbeweis erlange? lautet die Antwort: „daß das Wunderbare an Christi Person zunächst in die Kategorie des Geisteswunders falle; denn ein solches sei schon der Eintritt des Logos in die Menschheit, als eine übersinnliche That, und das ganze Wirken des Logos in der Gestalt eines Menschen sei ein geistiges Wunder. Darum werden es in der Geschichte Christi auch die Wunder des Geistes (Inspiration) sein, auf welche das Hauptgewicht des Wunderbeweises fällt, und welche nicht blos seine göttliche Sendung (wie bei andern), sondern seine göttliche Natur herausstellen müssen. Es sind dies die Wunder der Weisheit in seiner Lehre und seinem Plane — die der Heiligkeit in seinem Leben und Wirken, die der Liebe in seiner Aufopferung für die Erlösung der Menschheit. Dadurch aber verliere der Beweis aus den Wundern der Macht Nichts an seinem Werthe — da eine wesentliche Eigenschaft Gottes nicht seinem Sohne fehlen dürfe. Nur tritt für sie die Modifikation ein, „daß sie nicht blos zu dem Urtheile berechtigen: Gott sei mit ihm, wirke durch ihn (wie bei Andern), sondern Gott sei in ihm, wirke aus ihm.“

Diese Distinktion aber, bei der Voraussetzung der Grundansicht von Gott, als Grundkraft aller Kräfte in jeder Sphäre des geschöpflichen Daseins, statuirt höchstens eine

quantitative Differenz, wie unter den Gottesgesandten im ganzen Verlaufe der historischen Offenbarung, so auch unter den übrigen Menschenkindern; keinesweges aber eine qualitative, die in Christo nur dann eintritt, wenn er von seiner creatürlichen Seite schon als neue Schöpfung, als der zweite Adam und in ursprünglicher Verbindung mit dem Logos zur persönlichen Einheit gegeben ist. Diese Differenz hat also nichts Geringeres zu ihrer Voraussetzung, als die Idee der Creation, mit der sich aber die Idee von Gott, als idealrealem Principe, so wenig verträgt, wie der Versucher und Christus auf dem Berge. Nur der zweite Adam steht zu dem ersten in qualitativer Verschiedenheit, weil in jenem, als Setzung Gottes, die reine Menschheit in der Totalität ihrer Elemente und Verhältnisse restaurirt sein muß, um das Geschlecht restauriren zu können. Zu jenen Elementen aber gehört auch das göttliche Element in seiner ursprünglichen Vereinigung mit den creatürlichen Elementen.

Treffender und wichtiger ist eine andere Distinktion von ihr, bei Gelegenheit der Frage: was diese Wunder für die Lehre selber beweisen?

Es war ein absichtlicher oder zufälliger Mißgriff, heißt es, daß man die Kraft des Wunderbeweises, ohne alle Unterscheidung, auf die Lehre und zwar auf ihre Wahrheit bezog, und dann fragte: was ein äußeres, zufälliges Faktum für die Wahrheit einer Idee beweisen könne.

Die Apologetik will aber dieselbe Frage zuerst allgemeiner gestellt wissen, nämlich: was beweisen Wunder für eine Lehre im Ganzen, die Jemand im Namen Gottes verkündet, und zur Weltreligion machen will? Die Antwort hierauf ist: „daß in jenen der Beweis liege, daß dieser Mann aus Gott oder von Gott gesandt sei; ist aber der Mann aus Gott, so ist es auch seine Lehre: — denn der Lehre wegen ist er da, und ist er von Gott gesandt, so ist er mit der Lehre und um ihretwillen gesandt; folglich will sie auch Gott durch ihn in die Welt einführen." Dies sei das Erste; ihm aber liege ein Zweites so nahe, wie in der Theologie der Idee Gottes die Idee der Wahrheit. „Wenn also eine Lehre von Gott ist, so ist sie auch wahr, weil Gott die Wahrheit ist, und der Lüge kein Zeugniß geben kann."

Dieses wäre also als die engere Fassung der obigen Frage hinzunehmen. Und allerdings liegt in den Wundern, in dieser Relation zu der Lehre aufgefaßt, ein Beweis für die Wahrheit der letztern. Allein diese Auffassungsweise ist nicht die herkömmliche (am wenigsten in den Zeiten Löfflers) gewesen.

Die Nothwendigkeit der Wunder lag für jene Zeit, theils

in der Unbegreiflichkeit der Lehre, wegen ihres übernatürlichen Inhaltes, theils in der Annahme derselben, als der ausschließlichen Bedingung zur Seligkeit. Unbegreifliches aber, und insofern auch Widersprechendes, kann dem Menschen nicht zugemuthet werden ohne alle Bürgschaft für die Wahrheit desselben. Diese Bürgschaft also hatten die Wunder zu leisten. Und in solch'einer Stellung des Wunders zur Lehre, ist der obige Mißgriff wohl leichter als ein zufälliger, wie als ein absichtlicher zu tariren, solange keine andern Beweise für die Wunderscheu jenes alten Theologen vorliegen.

Wir stehen nun mit dem §. 47 bei den innern=negativen Kriterien und bei dem Gehalte der Beweise aus ihnen. Der Beweis, heißt es, läßt sich auf zweifache Weise führen, einmal, indem der Lehrinhalt entweder auf die Vernunft bezogen wird, oder auf das Gemüth, zu dem Zwecke, um dort die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung beider (Offenbarung und Vernunft) zu ermitteln, hier aber, um das Gefühl in der Kraft seiner innern Lebenserfahrungen zum Richter (doch?!) über den Ursprung jenes Inhaltes zu machen.

An diesem aber, als dem Gegenstande theoretischer Vernunftbeurtheilung, läßt sich wieder entweder das Materiale (Gehalt der Lehre) oder das Formale (Einkleidung) unterscheiden, und so entstehen Kriterien des eigentlichen Inhaltes (warum nicht lieber Gehaltes?) und der Form.

Sieht man endlich auf die Beweiskraft (den Ueberzeugungsgrad); so können diese von dreierlei Art sein:

Entweder sei der Inhalt von der Art, daß sich die Vernunft zu dem Urtheile berechtigt finde: eine solche Lehre könne gar nicht von Gott kommen (negative Merkmale, Kriterien); oder von der Art, daß die Vernunft den göttlichen Ursprung jener anerkennen muß (positive Kriterien); oder endlich von der Art, daß die Vernunft darin keinen Grund zur Verneinung und keinen zur nothwendigen Bejahung finde, mithin ihr Urtheil über den göttlichen Ursprung zurückhalten müsse, wobei jedoch die Wahrscheinlichkeit des letztern bestehen könne.

Die Apologie kommt nun auch, ihrem frühern Versprechen gemäß, auf das Princip (Grundsatz) der innern Kriterien zu reden. Sie sagt: „Es muß als Wahrheit gelten, daß die Offenbarung nicht der Vernunft widersprechen dürfe. Denn zur Entwicklung der letztern sei jene ja gegeben. „Aber dieser allgemeine Grundsatz werde — in seiner Anwendung auf die Kritik einer gegebenen Offenbarung — abhängig von den Unvollkommenheiten der subjektiven Vernunft. Das habe sich vorzüglich im kritischen Systeme (von welchem die Apologie auch einige curiosa aufführt) erwiesen; werden aber, frägt sie,

die andern Systeme frei sein von allen Einseitigkeiten? — Als Antwort und Schluß-Resultat wird nun aufgestellt: „die innern d. h. negativen Kriterien (nach welchem Systeme immer bestimmt) haben keine zuverlässige, allgemeingültige Beweiskraft; und darin liege auch die Entschuldigung für die ältern Theologen, wenn diese — gerade umgekehrt — den Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft zum positiven Kriterium der letztern erhoben hätten. Sie dachten sich nämlich die Vernunft nicht in ihrer Objektivität = Reinheit, sondern in ihrer Subjektivität = Unreinheit, weil im Abfalle vom Urbilde. Jene Auffassung aber ist nur eine abstrakte, diese aber eine empirische."

Referent hat gar Nichts gegen diese Entschuldigung einzuwenden, wenn er auch den tieferen Grund von jenem Verfahren der ältern Theologie nicht da sucht, wo ihn die Apologie gefunden zu haben glaubt; es wird ihm vielmehr große Freude machen, wenn jene Entschuldigung den Apologeten zu einer allseitigen Amnestie in der Verkündigung eines Jubel- und Erlaß-Jahres stimmen sollte, für Alle, die als Kritiker einmal über dem positiven Christenthume gestanden haben, sei es nun, daß sie die Vernunft oder das Gefühl in seiner Lebenserfahrung zum Richter in dieser Sache gewählt haben. Dann dürfen auch wir hoffen: daß unser früheres Wort über den gerühmten Standpunkt der Vernunft unter der Offenbarung einen guten Ort bei ihm finden werde. An jenes Wort möge sich nun auch ein neues Wort anschließen, vor Allem in der Frage: woher es komme, daß unter den negativen Kriterien abermals positive vorkommen, und daß selbst diese doch wieder negativer Natur sind, indem ihre Beweiskraft über den göttlichen Ursprung des Lehrinhaltes keine zuverlässige, allgemeine Gültigkeit besitzt? Richtiger glauben wir, hätte die Apologetik die Kriterien zweiter Ordnung mit dem Worte affirmative bezeichnet. Ferner müssen wir der Apologetik widersprechen, wenn sie jenen Kriterien, denen sie den Platz zwischen den positiven und negativen anweist, nur den Gehalt der Wahrscheinlichkeit vindicirt.

Zwischen dem Widersprechen und Entsprechen steht allerdings das Nichtwidersprechen; dieses aber ist offenbar eine Negation des negativen Momentes in jener Geistesfunktion, die den Widerspruch der geoffenbarten Lehre mit der Vernunft zum Resultate hatte. Dieses Nichtwidersprechen ist aber offenbar die Kehr- und Schattenseite des Entsprechens (d. h. der Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung), die mit Nothwendigkeit auf die Lichtseite hinweist, wenn auch das jedesmalige Denksubjekt nicht im

Stande sein sollte, entweder mit dem Globus des Gegebenen die Rotation vorzunehmen, oder ohne diese, sich selber auf die andere Seite desselben zu stellen.

Und es ist eben so offenbar eine Arroganz: diese subjektive Unfähigkeit vom ganzen Geschlechte deshalb zu prädiciren, weil das Denken und Erkennen im Geschlechte nie der Subjektivität sich entschlagen könne. Wo bleibt denn bei dieser Behauptung der gleich hoch gerühmte Fortschritt desselben Geschlechtes, den sogar die fortschreitende Offenbarung einzuleiten die jedesmalige Bestimmung haben soll? Oder hat jener Fortschritt für das Subjekt bloß den Erfolg, daß es wohl das vorausgehende Moment der Offenbarung, nicht aber das gegenwärtige zu begreifen im Stande sei, so daß der Geist im Lichte der christlichen Offenbarung wohl das Juden- und Heidenthum, keineswegs aber die christliche Offenbarung selber zu erkennen berufen sei?

Von der Subjektivität kann der Erkenntnißproceß im Geschlechte freilich sich nie befreien; aber daraus folgt noch keineswegs, daß die sogenannte Vernunft (besser der intelligente Geist) sich nie in ihrer reinen Objektivität erfassen werde, oder — wenn es geschieht — nur auf dem Wege der Abstraktion. Diese Ansicht kann nur jener beherbergen, der sich zuvor die Vernunft im Subjekte (den Geist des Einzelnen), als Besonderung einer allgemeinen Vernunft, nach demselben Maaßstabe vorstellt, dem zufolge er sich die Naturindividuen, als Besonderungen eines allgemeinen Realprincips (der Natursubstanz), denken muß. Solch ein Vernunftprincip setzt allerdings nie den Gedanken von seinem Ansichsein durch (aus Gründen, die hier nicht weiter entwickelt werden können). Solch ein Princip aber ist der Geist nicht — bei seiner wesentlichen Verschiedenheit vom Principe des Naturlebens: — er ist vor seinem Selbstbewußtsein allerdings auch ein Sein an sich — und ist dieses schon in seiner Einzelheit als Monade — er wird aber im Denken zum Sein für sich, als Sich seiend denken = Sichwissendes Sein, und hat hierin, d. h. im Selbstbewußtsein, bei aller Subjektivität des Processes — seine reine Objektivität. Auch kommt diese nicht ohne alle Abstraktion zu Stande; aber diese letztere ist nicht die des Begriffs im Leben der Natur. Der freie Geist nämlich (als Sein an sich in Einzelheit) erfaßt sich als Princip und Einzelheit, aus der Gegensätzlichkeit in seiner Erscheinung, und kann sich, der letztern als Gegensätzlichkeit gegenüber, eben als Einheit, folglich im Gegensatze zu jener Gegensätzlichkeit abermals auffassen, und diese Auffassung als solche d. h. abstrakt festhalten. Ein Vorgang, den kein Subjekt des bloßen Begriffes im Leben der Natur durchzusetzen im Stande ist, eben weil jenes nur ein Moment in der

Besonderung aus einem Sein an sich ist, als Moment aber kein Sein für sich, wohl aber für Anderes anzusprechen hat.

Im Vorbeigehen muß hier noch bemerkt werden, daß die Einwendungen, die von vorn herein der glücklichen Ausmittlung der Harmonie zwischen Offenbarung und Vernunft in den Weg gestellt werden, gewöhnlich von der Identität hergenommen sind, die man dann, unter jener Voraussetzung, zwischen Gott und dem Menschengeiste aufzustellen sich genöthigt glaubt — nach dem bekannten schlagfertigen Machtworte: „daß nur Gleiches vom Gleichen erkannt werden könne.“ Gleiches wird allerdings vom Gleichen erkannt; — aber auch Ungleiches wird faktisch vom Gleichen erkannt — Unbedingtes vom Bedingten — der Gottcreator von der Creatur (wenn auch nicht von jeder oder deshalb allein, weil sie nichts als Bedingtes) — Außerweltliches vom Weltlichen, und selbst innerhalb der geschöpflichen Sphäre die Natur vom Geiste (wenn auch nicht umgekehrt der Geist von der Natur). Jener Grundsatz leidet also eine seltene Beschränkung, die aber darin begründet ist, weil er sich, als Theil-Wahrheit, geberdet, als sei er die Ganzheit, die aber erst in der organischen Verbindung beider Hälften gegeben ist, in welcher alles Gleiche dieses nur durch ein Ungleiches ist, wie vice versa alles Ungleiche dieses nur durch eine Gleichheit ist. So ist das Gleiche in aller Creatur mit dem Absoluten dies, daß jene ursprünglich (a priori) ein formales Moment im Denkleben des Absoluten ist (das allerdings mit dem Sein des Absoluten zusammenfällt). Das Ungleiche aber ist dies, daß jenes Moment nicht eines von jenen Momenten ist, in welchen das Absolute sich Selber denkend, real objektivirte (obschon jenes auch zu diesen mit gehört), folglich ein Moment sein muß in dem Gedanken des Absoluten von einem Andern, — das aber noch nicht seiend war, weil es dieses Sein erst im Schöpfungsakte wurde. Demzufolge kann es auch eine Theorie der Offenbarung geben, die, weit entfernt, ihre Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung auf eine Identificirung oder Verabsolutirung des creatürlichen Geistes mit der Gottheit zu bauen, die Offenbarung in ihrer Concordanz mit der Vernunft — nach den Kategorieen der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit — gerade auf jenen qualitativ-wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Welt fundamentirt.

Jene innern Kriterien also zwischen den negativen und positiven, nach Anordnung der Apologetik, sind zwar, der äußern Form nach, wohl den negativen, aber ihrem innern Gehalte nach, schon den positiven Kriterien beizuzählen, und werden den letztern eben so für die Zukunft, wie

jene in der Gegenwart bewähren. Für diese Würdigung steht selbst die Apologie indirekt wenigstens ein, insofern sie dasselbe Resultat, was sie aus den Kriterien mittler Stellung (man könnte sie auch negative zweiter Ordnung nennen) gezogen, nun auch auf die positiven Kriterien im engern Sinne überträgt. Es läßt sich zeigen, heißt es S. 367, daß aus der Uebereinstimmung des Lehrinhaltes mit der Vernunft sich noch kein Grund eines nothwendigen Setzens, d. h. kein positives Kriterium, ableiten lasse. Oder mit andern Worten: „So günstig dieses Zeugniß (aus der Uebereinstimmung) für das Christenthum sich herausstellt, so kann daraus noch nicht gefolgert werden: daß die christliche Lehre, um der Wahrheit willen, von Gott geoffenbart sein müsse." (Allerdings ein sehr wahres Wort).

Als Grund dieser Behauptung aber führt sie zunächst an: „weil diese ganze Argumentation auf dem Boden der Abstraktion — ohne Rücksicht auf das Geschichtliche, vor sich gehe. Alle Wahrheit sei wohl von Gott gemacht, aber darum noch nicht von Gott gegeben (geoffenbart). Ja einen großen Theil von ihr selber zu suchen und zu finden, sei der Vernunft innerhalb der Schranken der Endlichkeit ein ungemessener Spielraum vergönnt."

„Wie weit also das Vermögen der Vernunft, Wahrheit selber zu finden, reiche, lasse sich nicht bestimmen, folglich auch von keiner Lehre mit Gewißheit behaupten: die Vernunft hätte nie aus sich selber darauf kommen können."

„Wenn aber der Boden der Abstraktion verlassen werde, so gestalte sich dieselbe Frage anders, nämlich: ob eine gegebene Wahrheit von diesem bestimmten Menschen (in bestimmten Zeit- und Raumverhältnissen) habe gefunden werden können? Hiermit aber sei die Beantwortung schon auf historischen Boden (wo die äußern und positiven Kriterien zu Hause) gestellt, und der Boden der Abstraktion mit ihren innern negativen Kriterien verlassen." So der Verfasser. —

Diesen Aeußerungen zufolge haben also die negativen Kriterien zweiter Ordnung (die zugleich als positive Kriterien erster Ordnung angesehen werden können) mit den positiven einerlei Schicksal: die zuverlässige = allgemeingültige Beweiskraft wird ihnen abgesprochen.

Und fürwahr! nichts ist so wahr als die Behauptung: die Eigenschaft einer Lehre, daß sie den logischen Gesetzen der (sogenannten) theoretischen Vernunft entspricht, nöthigt diese noch nicht dazu, derselben Lehre die andere Eigenschaft beizulegen: daß sie eine von Gott eingegebene (geoffenbarte) sei. Denn sonst müßte auch das große und kleine Einmaleins als

inspirirte Wahrheit angenommen werden. Aber das ist nicht wahr, daß diese Argumentation rein auf dem Boden der Abstraktion vorgenommen worden sei. Es hat sich ja nicht um die erste beste Wahrheit oder Lehre, wohl aber um die Heilslehre eines Religionsstifters auf dem Boden der Geschichte, und auf diesem sodann darum gehandelt: ob jene Lehre eine inspirirte (von Gott mitgetheilte), und er selber deshalb ein Gottesgesandter sei. Der Umstand, daß sein Lehrvortrag als solcher, d. h. für sich und einzeln behandelt wird, das macht die Argumentation noch nicht schlechthin zur abstrakten; es wird ja dieselbe Behandlung auch mit den übrigen Elementen seiner Persönlichkeit, z. B. mit den Wundern und Weissagungen, vorgenommen. Die Unterscheidung des Mannigfaltigen in einer gegebenen Einheit ist noch keine Abstraktion; wohl aber dann, wenn jene zur Trennung wird, wenn über die Vielheit die Einheit vergessen, jene nicht mehr zur Totalität verbunden wird.

Gesetzt aber, jene Unterscheidung sei schon eine abstrakte Behandlung des Lehrinhaltes, und, um sie zu vermeiden, stelle sich der Kritiker mit der Frage auf den historischen Boden: ob der bestimmte Mensch eine gegebene Lehre habe finden können? so kann diese doch nie mit einem kategorischen Nein beantwortet und jene Lehre als eine geoffenbarte zur allgemeingültigen Anerkennung gebracht werden; solange der (von der Apologetik acceptirte) Grundsatz feststeht: es lasse sich nie bestimmen, wie weit das Vermögen der Vernunft reiche, Wahrheit selber zu finden.

Warum sollte denn von jener allgemeinen Regel irgend ein Vernunft-Subjekt ausgenommen gedacht werden, sei auch seine Bestimmtheit nach Zeit- und Raum-Verhältnissen, in denen es lebt, noch so genau ausgemittelt worden? Sind denn mit derlei Verhältnissen, die doch immer noch der Aeußerlichkeit anheimfallen, auch die Momente seiner Innerlichkeit in ihrer Totalität gewonnen? Was soll überhaupt mit der Frage gemeint sein: ob die bestimmte Persönlichkeit irgend eines Menschen eine gewisse Lehre habe selber finden können? Finden ist ja noch kein Erfinden, und der Finder noch kein Charlatan. Findet doch der Mensch sich selber in seinem Selbstbewußtsein, das die Offenbarung seines concreten Seins ist. Und wenn dieses nun von ganz eigenthümlicher Beschaffenheit, aus was immer für einem Grunde, wäre (z. B. aus dem der Besonderung der allgemeinen Vernunft des idealrealen Princips), wird sich diese nicht auch in jenem Selbstbewußtsein reflectiren und endlich zur Offenbarung im Worte gelangen? Steht aber der Grundsatz fest: daß keine Lehre, wegen ihrer

Uebereinstimmung mit der Vernunft, diese zur Anerkennung nöthige, daß sie eine geoffenbarte (inspirirte) sei; so ist hiemit auch schon der zweite Grundsatz gegeben, daß keine Offenbarung sich durch die Lehre allein, bei aller Uebereinstimmung mit der Vernunft, allgemein-gültig legitimiren könne. Steht aber dies fest, so folgt ferner daraus: daß der historischen Offenbarung ihre Bedeutung und Urbestimmung nicht in der Belehrung mittelst Lehrvortrag angewiesen werden könne; so wie umgekehrt die Offenbarung dadurch noch nicht als überflüssig erklärt werden könne, wenn die Vernunft jenen Lehrinhalt aus sich zu entwickeln, d. h. ein Zeugniß für jenen in ihr selber nachzuweisen, im Stande ist. Es wird daher auch noch andere Momente in der Uebereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft geben müssen, wenn die letztere ihre Anerkennung durchsetzen will.

Das bisher besprochene Moment nennt die Apologetik die logische Beziehung, weil die Lehre auf die Gesetze der theoretischen Vernunft bezogen, und in der Harmonie mit diesen allein als Wahrheit anerkannt wird. An jenes reiht sie nun noch das moralische und teleologische Moment, jenes als die Beziehung der Lehre auf die Gesetze der praktischen (sittlichen) Vernunft, und dieses auf anderweitige Zwecke und Bedürfnisse derselben.

Aus der Uebereinstimmung der Lehre mit den Sittengesetzen soll sich nun für jene eben so das Prädikat der Heiligkeit ergeben, wie früher das der Wahrheit; so wie endlich aus der gänzlichen Abhülfe der Vernunftbedürfnisse durch die neue Religionslehre der Character der höchsten Zweckmäßigkeit (warum nicht auch der Weisheit oder der Schönheit, im Gegensatze zur Wahrheit und Güte?). Allein wenn auch diese Ergebnisse eintreten, so vindicirt ihnen die Apologetik doch keine größerere Beweiskraft, als den frühern, für den göttlichen Ursprung derselben.

Sie unterscheidet nämlich auch in der moralischen Beziehung abermals zwischen abstrakter und concreter Argumentation und behauptet, daß in dem abstrakten Gebiete abermals nicht entschieden werden könne: wie weit das Vermögen der praktischen Vernunft reiche, und daß demnach aus der Heiligkeit einer Lehre nie auf den göttlichen Ursprung derselben geschlossen werden könne.

Nehme man aber den sittlichen Verfall der Menschheit entweder überhaupt oder in einer bestimmten Periode mit in die Argumentation auf; dann stehe man abermals auf historischem Boden, und die Frage über Offenbarung werde nicht

mehr rein aus ihrem Inhalte, also nicht blos von Innen heraus, entschieden.

Eine zwar andere, aber gleich ungünstige Ausstellung macht die Apologetik von der teleologischen Beziehung.

Sie sagt: was in einer neuen Religion den Vernunftbedürfnissen vollkommen entspricht, d. h. jene vollkommen befriedigt, muß auch den Character des Göttlichen darum an sich tragen, weil nur Gott sowohl jene Bedürfnisse am besten kennt, als auch diesen auf die beste Weise abzuhelfen die Macht besitzt. So lautet das Urtheil, auf dem Begriffe der höchsten Zweckmäßigkeit erbaut. — Allein, wird hinzugesetzt, es fehle auch ihm an der Allgemeingültigkeit, und zwar nicht nur dann, wenn jener Begriff abstrakt gefaßt werde, in welchem Falle die Argumentation den früher bemerkten Gebrechen unterliege; sondern auch wenn er in concreto behandelt wird, weil der Begriff der Zweckmäßigkeit nie aus der Relativität herauskommen könne, indem er zu seiner Voraussetzung die Entwicklung der Vernunft und ihrer religiösen Bedürfnisse — also abermals ein Relatives — habe.

Daraus erklärt sich die Apologetik endlich das Ereigniß:„ daß das Christenthum (obwohl zur Weltreligion von Gott bestimmt, und durch seinen Inhalt dazu geeignet) doch noch nicht Weltreligion geworden sei, weil es die Entwicklung und die (erst noch zu weckenden) Bedürfnisse der neuen Welt eben so abzuwarten habe, wie es den Bedürfnissen der alten Welt nicht vorausgeeilt sei."

Aus der Gesammt-Prüfung nun der äußern, als positiven, und der innern, als negativen, Kriterien, zieht die Apologetik im Schlußparagraphe dieses Abschnittes folgende Bemerkungen:

1. Daß der Beweis für die Offenbarung unzureichend sei, er möge nun einseitig auf die äußern oder auf die inneren sich stützen. Denn in der ganzen Thatsache der Offenbarung sei nicht blos ihr Inneres (der Lehrinhalt), sondern auch das Aeußere (Person und ihre Thaten) gegeben, ja durch das Aeußere werde gerade das Innere getragen, woher dieses alsbald den Character der Positivität verliere, wenn es von jenem entkleidet sei.

2. Daß die Apologetik, wenn sie ihr Werk recht thun soll, beiderlei Arten von Kriterien mit einander verbinden müsse und zwar so: daß die Darstellung der äußern Kriterien (des eigentlich Historischen) der der innern vorangehe. Denn die Grundfrage sei hier eine Frage über eine Thatsache; diese aber könne nicht aus bloßen Begriffen erschlossen, sondern müsse durch Gleichartiges, d. h. Thatsächliches, abermals erwiesen werden. Jene Grundfrage aber betrifft zuerst die Thatsache: ob Gott wirklich gesprochen; dann aber folgt erst die zweite: was er gesprochen habe?

3. Daß diese Ordnung in der Darstellung den Vorzug verdiene, weil sie a. ganz der Darstellung der Sache in den Evangelien entspreche. Christus fordere zuerst den Glauben: daß er der Christ, der Sprecher Gottes, sei, und preise diesen Glauben selig, ohne ein specielles Glaubensbekenntniß über seine besondern Lehren abzufordern. Der Weg Christi muß daher auch der Weg der Apologetik sein; b. weil sie der Natur des Menschen mehr zusagen.

Die Empfänglichkeit des Menschen ist immer größer für wahrnehmbare Eindrücke, als für unmerkbare Regungen. Das Wunder nimmt also in einer wirklichen Offenbarung, in Ansehung des Eindrucks, die erste Stelle ein. Die Betrachtung des Wunderbaren aber führt zur Betrachtung der andern Eigenschaften in der Person des göttlichen Sprechers (weil jenes ja an die Person des letztern geknüpft ist); und hiermit tritt die Ueberzeugungskraft der übrigen äußern Kriterien ein, die aber den Eindruck des Wunders blos verstärken können, indem das Wunderbare in jenen Thaten nicht sein könnte, wenn nicht auch Wunderbares in der Person läge. — Habe sich aber das religiöse Gemüth in der Beschauung der gesammten äußern Erscheinungen davon überzeugt, daß Gott in ihnen wirke, so sei es auch begierig zu vernehmen: wozu die göttlichen Werke und die Person dienen sollen, d. h. „die Betrachtung wendet sich nun der geoffenbarten Lehre zu, und es treten die innern Beweise ein, die aber den Glauben an das Werk Gottes nicht primitiv erzeugen, sondern nur bekräftigen können."

Auch in diesem Abschnitte stellt sich, wie früher, die rühmliche Tendenz der Apologetik heraus, die Gegensätze zwischen alter und neuer Theologie zu vermitteln. Diesen Gegensatz in Bezug auf die Kriterien findet sie vorzüglich darin: daß die ältere Theologie die Beweise für die Offenbarung blos auf die äußern = positiven, die neuere aber dieselben blos auf die innern = negativen Kriterien gestützt habe.

Es wird aber der alten Schule gewiß zu nahe getreten in der Beschuldigung: „sie habe die innern Kriterien ganz bei Seite gesetzt." Jene, die sogenannte thomistische Schule, hat den innern Kriterien gewiß einen bedeutenden Platz eingeräumt, wenn sie der Vernunft das Recht vindicirte: jene Momente im Lehrinhalte einer positiven Religion als unächte, weil nicht geoffenbarte, von ihm auszuscheiden, die sich mit den Principien der Vernunft nicht vertragen, und zwar aus dem Grunde, weil die Offenbarungen Gottes unter einander nicht im Widerspruche stehen konnten, ohne Gott selber des Widerspruches zu beschuldigen. Um diesen Angelpunkt hat sich noch in der neuesten Zeit der famöse Streit zwischen dem Jesuiten Rozavin und

der Schule de Lamennais's gedreht. Bei der Vindication jenes Rechtes aber, auf Widerspruchlosigkeit bei jeder, auch der offenbarten Lehre, zu dringen, blieb die alte Schule stehen, und es konnte ihr nicht einfallen, in der Widerspruchlosigkeit schon das Recht zum Fortschritte zu sehen: jene, als doppelte Negation, bis zur positiven, d. h. directen Affirmation durchzuführen; solange sie den Gedanken festhielt, alles Uebernatürliche (in Lehre und Leben) könne vom Natürlichen (also auch von der Vernunft) nicht beurtheilt, nicht begriffen werden, und zwar theils wegen seiner Transscendenz, theils wegen der (durch die Sünde herbeigeführten) Verfinsterung des menschlichen Geistes. Diese Transscendenz bezeichnete jene Zeit mit dem Worte Geheimniß, und unterschied in der geoffenbarten Lehre den formellen vom materiellen Inhalte, wovon jener zwar Vernunftwahrheiten enthielt, denen aber durch die Offenbarung erst die volle Gewißheit geworden war. Solch eine Wahrheit war z. B. der Begriff von der Existenz Gottes; der Begriff aber der Dreieinigkeit fiel schon als Geheimniß der materiellen Offenbarung anheim; und man verfuhr in dieser Anordnung sehr consequent, solange man in der Idee des Geistes von der realen Existenz Gottes die Transscendenz sammt ihrem Geheimnisse nicht ahnete.

Daß die neue Apologetik für jenen Fortschritt einstehe, hat sie schon in der frühern Behauptung an den Tag gelegt, daß die Offenbarung nicht gegen, nicht über die Vernunft, wohl aber für die Vernunft sein könne; wenn sie auch nachher, mit der linken Hand wieder einzustreichen, was sie mit der rechten Hand gesteuert, Miene machte; indem sie der Vernunft ihre Stellung über der Offenbarung, wiewohl nicht schlechthin und für immer, sondern blos einstweilen und für den Anfang streitig machte. Die neue Apologetik liegt daher immer noch unter dem Baume der theologischen Erkenntniß, wie weiland Newton unter dem Apfelbaume, und ist unschlüssig, ob sie über die Gravitation der Ideen nach dem außerordentlichen und überirdischen Centrum nachdenken solle oder nicht, in der Meinung: weil sie einmal unter dem Baume, dürfe sie nicht über demselben, und könne auch nicht zugleicher Zeit über demselben stehen.

Auf eine ähnliche Unentschlossenheit stoßen wir auch in diesem Abschnitte. Sie steht ein für den Fortschritt in der Kritik des Innern an der Offenbarungsthatsache, d. h. für das positive oder directe Moment in der Untersuchung ihres Lehrinhaltes; und doch gesteht sie dem Resultate des Fortschrittes keinen höhern Werth zu, als der frühern Kritik mittelst negativer Kriterien. Und warum?

Weil die Uebereinstimmung des Lehrinhaltes, sowohl mit den Gesetzen der theoretischen, als der practischen Vernunft den Denkgeist noch keineswegs zur Anerkennung des göttlichen Ursprungs desselben nöthigt. Woher nun diese Unentschiedenheit?

Hat die Apologetik vielleicht Unrecht, wenn sie von der Uebereinstimmung der Lehre mit den logischen und ethischen Gesetzen aus — nicht nach der Göttlichkeit derselben greifen mag?

Was sind denn jene Denkgesetze Anderes, als der Grundsatz der These, Antithese und Synthese, die man heut zu Tage blos für die besondern Ausdrücke des Urgrundsatzes der Identität (in der Formel A=A) ansieht, dem zufolge der Begriff von einem Dinge gleich sein muß den Merkmalen desselben; und deren Gehalt, dem zufolge, nur darin bestehen kann: daß sie zwar allerdings positive Kriterien der formalen Wahrheit sind (d. h. für die Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander), jedoch für die reale Wahrheit (d. h. für die Uebereinstimmung der subjectiven Vorstellungen mit den Gesetzen der objectiven Dinge) blos negative Kriterien sein können?

Hiermit aber soll so viel gesagt sein: daß die Denkbarkeit einer Sache noch nicht ausreiche, diese zugleich als eine wirkliche hinzunehmen; wobei freilich ihre Möglichkeit unangetastet bleibt: wohl aber reicht ihre Undenkbarkeit schon hin, die Unwirklichkeit derselben zu wissen, und sie hiermit als bloßes Gedankending gelten zu lassen. Läßt sich aber dies unter dem Schutze jener Grundsätze von Allem aussagen, was Anspruch auf Thatsächlichkeit macht; so muß unter dieser auch das göttlich-Thatsächliche mitbegriffen sein.

Hierin also läßt sich der neuen Theorie kein Unrecht nachweisen; sie verfährt so, wie die Schulen alter und neuer Zeit verfahren sind. Wenn aber die neuere Zeit, wie ihr von der Apologetik mit Recht zur Last gelegt wird, von den innern Kriterien einen terroristischen Gebrauch, und hiermit auf Kosten der äußern Kriterien, gemacht haben sollte, so ist wohl zu vermuthen, daß sie unter jenen innern Kriterien nicht allein die logisch- und praktisch-formalen Vernunftgesetze verstanden haben könne, sondern auch anderweitig Gesetzliches, was über alle Logik (wenn auch nicht über alles Gewissen) hinausliegen muß. Denn was über jene im Menschen hinausreicht, fällt noch nicht aus der Sphäre des Geistes hinaus, dessen Gewissen vom Wissen (das ihm eignet) nicht zu trennen ist.

Hat ja doch die Apologetik selber zu den ältern Beziehungen noch eine dritte, die teleologische, hinzugesellt, die sich mit der Zweckmäßigkeit der Offenbarung in der Abhülfe anderweitiger Vernunftbedürfnisse beschäftigt. Sie hätte schon

bei der moralischen Beziehung zu Gunsten der Teleologie die Bemerkung hinzufügen können: daß die Gesetze der sogenannten praktischen Vernunft nicht in gleich stereotyper Gestalt wie die logischen Denkgesetze, anzutreffen sind.

Es giebt allerdings auch in dieser Sphäre des Menschenlebens Grundsätze (Regeln) d. h. Sätze, in denen ein Begriff, als Norm für unser Handeln, zum Ausdrucke kommt, und jene Regeln werden alsbald zu Gesetzen, wenn sie von unserm Willen Unterwerfung fordern.

Es wird sich auch unter diesen Regeln die logische Anordnung in der stufenweisen Unterordnung aller unter einem höchsten Gesetze geltend machen; aber wie mannigfaltig fällt nicht die Inhaltsbestimmung des letztern aus! Heißt es z. B.: das freie Willensleben des Menschen ist dann recht beschaffen, wenn es sich selber ganz entspricht, d. h. wenn es die Verwirklichung seines Wesens (seiner Idee) ist, so erinnert diese Bestimmung wohl an das obige Grundgesetz der Identität für das logische Denken. Aber wer bestimmt den Inhalt jener Idee und jenes Wesens? Ganz gewiß der Geist; aber sicher nicht nach blos logischen Denkgesetzen, so gewiß als er auf dem Wege des logischen Denkens allein sich selber nicht als bedingtes Sein gefunden hat. Der Geist allein ermittelt jenes Wesen, wenn er zuvor das Abhängigkeitsverhältniß des bedingten vom absoluten Sein (wie sich jenes in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein ankündigt) allseitig bestimmt hat. Dies ist die zwiefache Aufgabe für sein höheres Selbstbewußtsein. In der Mannigfaltigkeit ihrer Lösung besteht der Inhalt der Geschichte der Philosophie und die Verschiedenheit der Grundweltansichten in den Systemen derselben.

Es ist schon früher bemerkt worden, daß diese Mannigfaltigkeit doch nur unter zwei Grundtypen zu stehen kommt, wovon der eine von dem Leben der Natur entlehnt ist, der andere aber selbstständig vom Denkgeiste erschlossen ist. Es ist der Typus der Emanation und der der Creation.

Hier aber ist zu bemerken: a. daß eben die Lösungen, als Setzungen des spekulativen Geistes, zugleich seine Selbstgesetzgebungen sind, an die er selber in der Beurtheilung alles Andern im Gebiete des Gedankens gebunden ist, solange er keine Veränderung in jener vorgenommen hat.

Und eben dieses meinten wir, als wir oben von anderweitig Gesetzlichem sprachen, außer den logischen und moralischen Gesetzen, welche die Kritik der neuern Schulen in der Beurtheilung der innern Seite der historischen Offenbarung, in ausschließliche und einseitige Anwendung gebracht haben soll. Denn welche Hauptweltansicht immer der Geist



ergriffen haben mag, nach ihr allein muß er alles Andere, folglich auch den Lehrinhalt des Christenthums, begreifen, so lange er jene selber festhält. Und da in jeder von ihnen sowohl die Erkenntniß-, als die Sittenlehre sich ihm anders gestaltet, so werden sich auch für die Kritik der Offenbarung andere intelligente und moralische Beziehungen, und hierdurch auch andere teleologische Beziehungen herausstellen. Ein Geist z. B., der sein Wesen als identisch mit dem Wesen Gottes bestimmt hat, muß eine ganz andere Abhülfe für seine Grundbedürfnisse vom positiven Christenthume statuiren, als jener, der sein Wesen in qualitativer Verschiedenheit vom absoluten Sein festhält. Sind aber einmal an die Stelle der Denkgesetze formaler Logik reale Grundansichten der Metaphysik getreten, so kann auch das zweite Extrem in der Kritik der Offenbarung nicht ausbleiben, d. h. die einseitige Herrschaft der innern Kriterien über die äußern und positiven. Jene sind ja von nun an nicht mehr blos negativer, sondern auch positiver, weil realer Natur; wie der Lehrinhalt der Offenbarung selber. Wozu hätte die Kritik die äußern Merkmale noch respectiren sollen, da ihr Werth von der alten Kritik nur dahin bestimmt worden war: der Schwäche der Intelligenz auf indirecte Weise zu Hülfe zu kommen? War jene Schwäche aber von der (pantheisirenden) Metaphysik bereits negirt, so hatte die neuere Theologie in der äußern christlichen Offenbarung freilich nichts Anderes mehr zu suchen, als den Lehrinhalt, und nichts Besseres mehr zu thun, als diesen zu untersuchen, um ihn mit dem Inhalte der innern Offenbarung (Gottes in der göttlichen Vernunft) zu vergleichen.

Stellte sich nun in dieser Operation eine Ungleichheit der zwei ebenbürtigen Factoren heraus, durch ein Plus in dem Lehrinhalte der äußern Offenbarung; so konnte sich diese Ungleichheit nur dadurch ausgleichen, daß entweder die göttliche Vernunft des Denkgläubigen sich der objectiven Vernunft Christi, oder umgekehrt diese sich jener subordinirte. Für diesen Act konnte sich aber die Kritik ebenso auf das Gesetz des Fortschrittes in der Entwicklung göttlicher Vernunft, wie sie sich für jenen Act auf die Vollendung aller Offenbarung in Christo, als dem Ideale aller Vernunftbestrebungen in der Menschheit, berufen konnte. So viel mag hinreichen zur Erklärung des zweiten Extrems in der neuern, aus dem ersten Extreme in der ältern Kritik.

b. Muß noch bemerkt werden, daß die Apologetik dem Begriffe der Zweckmäßigkeit Unrecht thut, wenn sie ihm die Beweiskraft deshalb abspricht, weil diese, unter Voraussetzung

eines blos Relativen, nie eine allgemein-gültige werden könne. Diese allgemeine Gültigkeit für Etwas, was als Wahres anerkannt sein will, zu postuliren, findet der Denkgeist so wenig eine Weisung in sich, als in der Lehre der christlichen Offenbarung. Er müßte vielmehr mit jener Forderung consequent auf alle Wahrheit (außer dem Bereiche der Sinnfälligkeit) in der Erkenntniß verzichten. Es ist daher auch als ein großer Mißgriff anzusehen, wenn die Apologetik dem Christenthume die Weltherrschaft einer Weltreligion, als abhängig von einer höhern Culturstufe und den mit ihr eintretenden höhern Vernunftbedürfnissen in der neuen Welt, erklärt.

Diese Aussage ist um so auffallender in einer Zeit, wo unter den herrschenden Schulen keine dem Christenthume den welthistorischen Character streitig macht, und doch kann das positive Christenthum nicht mit allen Grundansichten jener Schulen, sondern nur mit Einer als harmonirend gedacht werden. Es ließe sich jener Aussage nur dann beistimmen, wenn zuvor der Einfluß der Culturgrades auf die Lösung des Problems der Philosophie nachgewiesen wäre, und zwar so: daß auf dieselbe Weise, wie die niedern Culturgrade endlich dem letzten und höchsten Platz machen müßten, so auch alle Haupt- und Grund-Ansichten über das Abhängigkeitsverhältniß des Relativen vom Absoluten in einer einzigen unter ihnen aufgehoben werden müßten. Diese Aussicht aber gehört so gewiß unter die frommen, aber leeren Wünsche, als es ausgemacht ist, daß jene Grundansichten keineswegs durchaus in blos quantitativer oder gradueller Verschiedenheit, wohl aber mitunter in qualitativ-wesentlichem Widerspruche zu einander stehen.

So kann allerdings der Halbpantheismus sich zum Monismus des Gedankens fortbilden; nun und nimmer aber kann diesem im Dualismus des ewigen Gedankens sein Ruhepunkt angewiesen werden, so lange beide nothwendig in der Gegenseitigkeit ihres Widerspruches sich schlechtweg ausschließen. Kein Culturgrad kann die Emancipation des Naturlebens im Menschenleben nach seinen sittlichen und intelligenten Beziehungen aufheben; folglich auch nicht die Herrschaft des Begriffes über die Idee (als den eigenthümlichen Gedanken des Geistes) in ihrem nachtheiligen Einflusse auf die Lösung der Probleme des höhern Bewußtseins.

Doch wir haben bisher noch keine Antwort auf die oben von uns aufgeworfene Frage abgegeben.

Sie wird sich vielleicht finden, wenn wir die Art und Weise der Vermittlung zwischen der ältern und neuern Kritik näher betrachten. Die Apologetik sieht jene schon in der

Verbindung beiderlei Arten von Kriterien miteinander — und ganz consequent, so lange sie in der ausschließlichen Herrschaft der einen über die andere Art das Uebel erblickt.

Auf welche Weise ist aber die Verbindung beider vollzogen? Sie läßt die Darstellung der äußern Kriterien (des Historischen) jener der innern in ihrer Theorie vorangehen, aus dem Grunde: „weil die Grundfrage, auf die es hier ankomme, die Frage über eine Thatsache sei. Thatsachen aber könnten nicht aus bloßen Begriffen erschlossen werden, sondern müßten erwiesen werden durch Gleichartiges, d. h. wieder durch Thatsächliches". Jene Grundfrage ist näher diese: ob Gott wirklich gesprochen; dann erst folgt die andere: was er gesprochen habe? Diese Frage lautet mit andern Worten: „wozu die göttlichen Werke und die Person, welche sie thut, dienen sollen, was Gott dadurch in der Menschenwelt ausführen, was lehren wolle? „Vergleichen wir diese Aussage mit einer frühern, der zufolge, in der ganzen Offenbarungsthatsache nicht blos ihr sogenanntes Innere (der Lehrinhalt), sondern auch das Aeußere (die Person und ihre Thaten in Wundern und Weissagungen) gegeben ist, weil durch eben dieses Aeußere jenes Innere getragen wird, und desselben entkleidet, den wesentlichen Charakter der Positivität verliert", so ist offenbar jene Voranstellung der äußern Kriterien nicht nur eine blos formale Anordnung, sondern eine, nach dem realen Werthe und Gehalte bemessene Bevorzugung.

Durch dieses Verfahren nun wird allerdings einem Uebelstande in der neuern Kritik vorgebeugt, insofern das Thatsächliche in der Offenbarung selbst für die Theorie derselben wieder zu Ehren gebracht wird; aber eine andere Frage ist es: ob denn dieser Weg, das Thatsächliche zu retten, der einzige für die Theorie der Offenbarung sei? Diese Frage müssen wir mit Nein beantworten, und wir fürchten uns dabei keineswegs in den Fehler der neuern Theorieen abermals zu verfallen, wie diesen S. 379 die Apologetik schildert: „daß sie vorläufig von dem Aeußern der Offenbarung ganz absehen, und zugleich sich zum Grundsatze machen, ohne allen Glauben an die Offenbarung — an die Prüfung der gegebenen Lehre zu gehen, damit die Prüfung unbefangen und das Recht der Vernunft gewahrt sei. Bei dieser gänzlichen Voraussetzungslosigkeit kann die Prüfung nur eine abstracte, und ihr Resultat nur die Anerkennung der Vernunftgemäßheit der Lehre sein; hiermit aber kommt man über den Rationalismus nicht hinaus, und folglich auch nicht hinan zur Ueberzeugung vom Ursprunge dieser Lehre aus einer Offenbarung".

Zur Rechtfertigung aber unserer Verneinung stehe hier

Folgendes: Mit der Beantwortung jener zweiten Frage kann eine Theorie, als Philosophie der Offenbarung, ihre Aufgabe noch nicht als gelöst ansehen; denn mit der Kenntniß des Lehrinhaltes (d. h. dessen, was Gott gesprochen) ist das Innere der Offenbarungsthatsache noch nicht erschöpft. Selbst wenn sie das Materiale des Inhaltes in systematische Ordnung gebracht, und „in einer theoretischen Prüfung desselben sogar das Recht der reflectirenden Vernunft geübt hätte", könnte ihre Aufgabe noch nicht als beendigt angesehen werden.

Jener Inhalt wird ja von der Apologetik selber nur das sogenannte Innere genannt, und nicht mit Unrecht: da der Lehrvortrag so gut, wie die Wunderthaten, zunächst doch nur die zwei Erscheinungsformen Einer und derselben Persönlichkeit sind, die zugleich als der Träger von Beiden vor uns dasteht. Hat aber die Person diese Stellung zur Lehre und zum Wunder, so wird sie auch mit Unrecht von der Apologetik auf die äußere Seite der Offenbarung gestellt. An jener Person wird vielmehr abermals ein Aeußeres und ein Inneres zu unterscheiden sein. Dieses aber kann jetzt nichts Anderes sein, als die Idee, die in der ursprünglichen Setzung der wunderbaren Persönlichkeit realisirt worden ist. Diese Idee, als der ewige Gedanke Gottes (oder, nach einem beliebteren Ausdrucke, der Gedanke in Gestalt der Ewigkeit), ist demnach auch der eigentliche unsichtbare Träger alles Thatsächlichen in Wort und Werk derselben Person. — Und wenn sie gefunden und als solche gerechtfertigt ist, dann erst kann die Theorie, als Philosophie der Offenbarung, ihr Tagewerk als geendigt ansehen.

Diese Idee nun postulirt eben so für ihre Würde die historische Personification ihrer selbst, als sie für diese die Erscheinungsweisen bestimmt. Sie hat daher auch unter allen Gedanken oder Begriffen die Eigenthümlichkeit, daß sich aus ihr Thatsachen wirklich erschließen lassen. Von dem Standpunkte der Idee aus betrachtet, kann erst mit vollem Rechte von der Person aus gesagt werden, daß sie das eigentliche Wunder sei, und daß Alles, was der empirische Standpunkt Wunder nannte, nur die natürliche Erscheinung jener wunderbaren Persönlichkeit sei.

Mit dem Eintritte dieser Person in die Geschichte hat Gott schon gesprochen; also bevor jene ihren Mund öffnete, um den Inhalt ihres selbstbewußten Daseins auszulegen.

Von demselben Standpunkte aus läßt sich auch nicht mehr ausschließlich von dem Wunder sagen, daß es das Mittel sei, um das Lehrwort als ein Wort Gottes zu bekräftigen. Es ist ja das Wort, wie die That, zunächst nur die unaus-

bleibliche und deshalb natürliche Selbstbekräftigung jener Persönlichkeit, deren Eintritt in die Welt schon ein Sprechen Gottes war. — Von dort aus läßt sich auch nicht mehr fragen, wozu die Thaten und die Person, die solche wirkt, dienen sollen, d. h. was Gott damit in der Menschenwelt ausführen und lehren wolle? — eben weil die Antwort auf derlei Fragen schon in der Idee gefunden wird, selbst bevor diese in der Geschichte zu ihrer objectiven Realität gelangte, und die ihre Kraft auch schon vor dieser in und für die Menschenwelt erwiesen hatte. — Diese Idee hat überdies das Eigenthümliche, daß sie, wenn sie auch von jeher zum Inhalte des entwickelten Selbstbewußtseins in der Menschheit gehört hätte, deshalb noch gar nicht auf die Verwirklichung ihrer selbst in einer menschlichen Persönlichkeit Verzicht leisten könnte; da sie als jener Inhalt nicht da ist, um blos gedacht zu werden, sondern um gelebt und erlebt zu werden. Ja die Menschheit kann sie erleben, ohne sie zu wissen, weil sie nur in ihr Leben und Bestand hat. Das Geschlecht findet auch wirklich im Anfange seiner Geschichte jene Idee ausgesprochen durch den Mund seines Schöpfers in den Worten: der Saame des Weibes wird der Schlange den Kopf zertreten. Und das erste Echo von diesem Worte in der Brust des ersten Menschenpaares mußte sein: durch einen Menschen — Sünde und Tod; und durch einen Menschen — die Auferstehung und das Leben.

Und als dieser zweite Adam eintrat in die Weltgeschichte, da bekannte er von sich: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Es ist also der Inhalt jener Idee kein anderer, als der vom Sohne Davids und Adams, der zugleich Adams und seiner ganzen Descendenz geistiger Stammvater ist. —

Dieser Inhalt aber ist ferner nichts weniger als ein abstrakter, denn er treibt seine Wurzel eben so in den Gedanken Gottes von der Menschheit, wie hierdurch in den Gedanken, den er in der Weltschöpfung verwirklichte. — Und daher erklärt sich endlich, wie der Mensch, als Schlußmoment in jener, ein Zeugniß für jene Idee, als Gottesgedanken, in seinem subjectiven Selbst- und Gottesbewußtsein finden könne; aber darum noch nicht finden müsse. Denn es kommt hier abermals darauf an, wie der Einzelne sich über die Momente seines Bewußtseins verständigt, und hiermit zugleich das Abhängigkeitsverhältniß des bedingten vom unbedingten Momente bestimmt habe.

So viel mag hinreichen zur Widerlegung der absoluten Prärogative der äußern positiven Kriterien in ihrem Gegensatze zu den innern und sogenannten negativen. Es hat sich gezeigt, daß Thatsächliches, vom Standpunkte der

Idee aus, wirklich nicht durch Thatsächliches erwiesen zu werden bedurfte, eben weil dieses von der Idee categorisch postulirt werden konnte, und zwar mit einer Gewißheit, die so gewiß war, wie die Gewißheit des gefallenen Geschlechtes von ihm selber *). Es ist überdies ein auffallendes Ultra, wenn die Apologetik glaubt, die Frage über die Thatsache: ob Gott gesprochen, könne rein nur durch abermals Thatsächliches (durch Wunder) beantwortet werden. Um ein Factum als Gottes That zu erkennen, gehört die Idee von Gott im Menschen, in ihrem concomittanten Einflusse auf die Erkenntnißakte, so nothwendig dazu, wie zum Gottdenken der Ichgedanke des Geistes schlechthin vorausgesetzt wird. — Es zeigt sich ferner, daß, wie der Weg von der Thatsache zur Erkenntniß der Göttlichkeit im Lehrinhalte nicht der ausschließliche ist; so auch der andere Weg, von der Idee zur Thatsache, auf jene Exclusivität keinen Anspruch machen dürfe. Die Wirksamkeit des einen und des andern hängt im Leben von dem Bedürfnisse des Individuums ab; in der Theorie aber, als Wissenschaft der Offenbarung, bilden sie die zwei sich gegenseitig ergänzenden Methoden, zur Ueberzeugung von der Offenbarung zu gelangen, und jene als solche zu vollenden. Zu diesem Zwecke reichen sie sich schwesterlich einander die Hände. Es ist das synthetische Verfahren, das von der Idee aus die Thatsache erschließt; es ist das analytische Verfahren, das vom erwiesenen Thatbestande aus die Idee aus dem Lehrinhalte gewinnt, so weit jene in der Lehre selber unmittelbar offenbar geworden; die Vermittlung derselben als Rechtfertigung aber muß sie der synthetischen Methode überlassen.

Und für beide Ueberzeugungsprocesse sprechen die Evangelien. Christus ist es, der einmal tadelnd spricht: wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubt ihr nicht; und das andremal: Glaubet ihr nicht meinen Worten, so glaubet meinen Werken! — und endlich Beides verbindend sich äußert: damit ihr sehet, daß der Menschensohn hienieden die Gewalt habe, Sünden zu vergeben, so sage ich: stehe auf und wandle!

Was aber das Verhältniß beider Methoden zur menschlichen Natur betrifft, so hat allerdings die analytische für den Menschen auf der Stufe der Unmittelbarkeit gleich

*) Es sollte sich übrigens wohl von selbst verstehen, daß alle Postulation des Thatsächlichen wohl unterbleiben müßte, wenn das Subject derselben die Erlösung nicht zu seiner objectiven Voraussetzung hätte; weil es sich von selbst versteht, daß hier nur vom Erweisen und Beweisen die Rede sein konnte.

entschiedene Vorzüge, wie die synthetische für den auf der Stufe der Mittelbarkeit und der Ideen.

Sollten diese Aeußerungen den Referenten doch nicht vor dem obigen Vorwurfe in seiner ganzen Ausdehnung schützen, weil die Apologetik vielleicht im Resultate des synthetischen Verfahrens abermals nichts Anderes findet, als eine Anerkennung der Vernunftgemäßheit der christlichen Lehre, hiermit aber zugleich findet, daß der Rationalismus doch noch nicht überstiegen sei: so sei ihr zum Schlusse ganz offenherzig gestanden, daß wir keineswegs über jeden, wohl aber über den pantheisirenden Rationalismus, vulgären und noblern Stils, hinaus wollen. Wer jenes will, hat zugleich auf die Rationalität und hiermit auf die Wissenschaft verzichtet.

Wir leben freilich in einer Zeit, in der selbst der Unglaube an die Offenbarung Theorieen der Offenbarung niederschreibt, um sich durch diese vor der Mitwelt zu rechtfertigen, und hiermit zugleich die gläubigen Offenbarungstheorieen als ein Machwerk leerer Voraussetzungen zu verdächtigen. Was folgt aber hieraus für diese? Nichts weniger, als die furchtsame Achselträgerei zwischen Supranaturalism der ältern, und Rationalism der neuern Theologie, indem man einerseits mit jenem den äußern Kriterien den Vorzug giebt, als hielte man wirklich den Lehrinhalt des Christenthums für einen die Vernunft schlechtweg übersteigenden; andrerseits aber doch mit dem Rationalismus jenen Inhalt nur als einen für die Vernunft, und deshalb ihr ganz entsprechenden passiren läßt, ohne jedoch den innern Kriterien einen andern als blos negativen Gehalt beizulegen. Alle Gegensätze aber in der Wissenschaft können und dürfen nicht vermittelt werden. Daß aber unter diese der obige Gegensatz im Sinne der Apologetik gehört, ist bereits besprochen worden. Denn er ist einer zwischen Irrationalismus und Rationalismus, sobald der Supranaturalismus den Widerspruch mit der Vernunft zum Kriterium der geoffenbarten Wahrheiten macht.

Das aber folgt daraus: daß man die gepriesene Voraussetzungslosigkeit als eine Negation der Creatürlichkeit, hiermit aber als eine affirmative Voraussetzung der Absolutheit des Denkgeistes, vorerst zu entlarven habe, wenn man dem Gedanken der Creatürlichkeit des letztern, als dem Fundamente jeder Offenbarungstheorie im Sinne des positiven Christenthums, Bahn brechen will. Dazu gehört freilich vor Allem das paulinische Vertrauen, daß der Geist des

Menschen eben so gewiß wisse, was im Menschen ist, als der Geist Gottes weiß, was in Gott ist. Durch halbes Denken aber ist noch nie ein ganzer Gedanke aus der Welt verdrängt, noch nie ein ganzer in sie eingeführt worden!

Wir sind beim (siebenten) Schlußabschnitte angelangt, der da handelt von der Ueberlieferung und dem Fortbestande der Offenbarung, und hiermit in zwei Abtheilungen zerfällt. Auf die billige Frage: wie kommen derlei Materien in eine Theorie als Philosophie der Offenbarung? hat die Apologetik folgende Antwort: weil die Kunde aller wirklichen Offenbarung uns Allen nur durch Ueberlieferung vermittelt wird, so ist auch unser Urtheil über Wahrheit und Wirklichkeit einer Offenbarung zugleich ein Urtheil über die Wahrheit und Glaubwürdigkeit ihrer Ueberlieferung, so wie andrerseits der Glaube an den Inhalt jener den begründeten Glauben an die Ueberlieferung zur Voraussetzung hat.

Die Ueberlieferung selber ist ihr eine zweifache: a) eine gemeine oder unlebendige; b) eine eigene oder lebendige.

Jene nennt sich auch Ueberlieferung in allgemeiner und diese in besonderer Form, weil jene die Ueberlieferungsmittel gemein hat mit der Ueberlieferung jeder vergangenen Thatsache; diese aber aus dem Zwecke der Offenbarung sich die Mittel bestimmt. Den Eintheilungsgrund findet sie in der Natur der ursprünglichen Thatsache. Denn entweder erlischt diese nach momentaner Wirkung, oder sie erzeugt ein bleibendes Produkt, in welchem sie sich fortsetzt. Nachdem nun die Apologetik im §. 50 von den gewöhnlichen Ueberlieferungsmitteln, als da sind: Rede, Schrift und Symbol,

im §. 51 von der relativen Tauglichkeit derselben,

im §. 52. von der historischen Glaubwürdigkeit dieser (gemeinen) Ueberlieferung gehandelt hat, so bespricht sie endlich auch im §. 53. die Natur des (durch jene Mittel erzeugten) Glaubens an die Offenbarung.

Jene aber ist leider! nur eine Trias von Unvollkommenheiten, wovon die erste die Unlebendigkeit, die zweite die Unsicherheit, die dritte die menschliche Vermittlung genannt wird, und wovon die erste im Objekte, die zweite im Subjekte, die dritte aber in beiden zugleich wurzelt, insofern sie selbst dann Statt findet, auch wenn jene Gebrechen im Objekte und Subjekte wirklich vermieden wären; denn sie betrifft das Princip dieses (so vermittelten) Glaubens selber.

Alle drei Unvollkommenheiten aber sollen nach ihr eine gemeinschaftliche Quelle, und zwar in der verkehrten Ansicht haben: „daß die Thätigkeit Gottes in der ursprünglich historischen Offenbarung als eine vorübergehende angesehen wird"; und auf diese Weise hat sich die Apologetik die Brücke geschlagen zur zweiten Abtheilung, welche die zweite Form der Ueberlieferung im §. 54. behandelt.

Hier stellt sie sich nun ihre Aufgabe durch Beantwortung der Frage: ob die lebendige, d. h. Selbstüberlieferung der Offenbarung, schon im Begriffe der letztern (zumal als einer mit bestimmtem Charakter) liege; folglich der Begriff der letztern mit dem Begriffe jener wesentlich zusammenhange?

Ihre Antwort fällt schlechthin affirmativ aus, und sie rechtfertigt jene mit zwei Momenten aus dem Wesen der Offenbarung. Das erste Moment ist die unaufhörliche Thätigkeit Gottes.

Daraus sei ja schon früher, heißt es, die Möglichkeit und Nothwendigkeit der historischen Offenbarung (als zweite Form seiner Thätigkeit nach Außen) abgeleitet worden; was nun aber von der Offenbarung im Allgemeinen, das gelte auch von jeder besondern. Und da sie dort eine ursprüngliche und zugleich fortschreitende ins Unendliche sei, so habe sie auch hier einen besondern Ursprung und einen continuirlichen Fortschritt.

Das zweite Moment ist die Realisirung des äußern und innern Zweckes der historischen Offenbarung. Jener ist ihre Bestimmung zur Weltreligion, die zugleich als die äußere Bedingung zur Realisirung des innern Zweckes sich herausstellt, der da ist die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott, und realisirt wird

a) durch das göttlich-gesinnte Leben der Einzelnen,
b) durch die große Erscheinung, darstellend das Leben Vieler zur Einheit verbunden — als Reich Gottes in der Menschheit, im Gegensatze zum Reiche Gottes in der Natur.

Ohne fortdauernde Wirksamkeit der göttlichen Kraft des Ursprungs — sei aber die Realisirung jenes Doppelzweckes gar nicht denkbar. Wie so? S. 402 lesen wir:

Die in der ursprünglichen Offenbarung thätige Wirksamkeit Gottes, die ein göttliches Leben in den Seelen der ersten Gläubigen geschaffen, muß im Schaffen dieses Lebens fortfahren; so nur kann sie die göttliche Formung des Individuellen erreichen und vollziehen. — Im Erscheinen des Ursprungs hat sich nämlich Gott als Mittelpunkt gesetzt, der in seinen nächsten Umgebungen Alles an sich zu ziehen suchte durch jene Kraft, in der er sich die Geister unterwirft, und mit der er die individuelle Freiheit geneigt macht, sich zu

versenken in die Freiheit Gottes. Diese Sphäre der göttlich Angezogenen aber ist noch nicht die volle Idee oder das Reich Gottes ohne Gränzen.

Dazu aber muß es die Kraft in sich selber haben, weil alles Werdende von seinem Keim aus wächst und sich entwickelt. Deshalb könne auch die Offenbarung nicht auf mechanische, todte Weise, nach Art alter vergangener Geschichten, gleichsam fortgeschoben werden, sondern ihre Bewegung ist Selbstbewegung. Wie diese aber im Besondern geschehe, dies könne nur aus jener selber und ihrer Bewegung erkannt werden.

So viel zur Uebersicht für die Einsicht, aus welcher sich dieser die Bemerkung aufdringt: wie das Ende der Theorie sich harmonisch mit dem Anfange zusammenschließt.

Unsere Gegenbemerkungen könnten sich daher auch nun auf Wiederholungen aus dem Anfange einlassen, wie etwa über das Perpetuum mobile in der historischen Offenbarung, wenn wir nicht die Weitschweifigkeit zu fürchten hätten, und wenn es nicht auch in diesem Abschnitte Punkte gäbe, die unsre Aufmerksamkeit früher noch nicht in dem Grade in Anspruch genommen haben, wie z. B. die Trias der Unvollkommenheiten der ersten Ueberlieferungsform.

Unser Apologet macht zum §. 49 folgende Bemerkung in einer Note: „Es ist auffallend, daß die Apologeten in der Theorie und Kritik der Offenbarung jene lebendige Selbstüberlieferung gewöhnlich ganz ignoriren, und die Urkunden des Christenthums ganz wie andere Urkunden beurtheilen, dann aber in der Anwendung auf einmal auf die Tradition, ja selbst auf die Inspiration der Apostel kommen, mit welcher doch die lebendige Ueberlieferung und die fortdauernde Organisation der christlichen Offenbarung begonnen hat. Es wäre leicht, die Ursache des Verstoßes aufzudecken, aber es ist hier nicht der Ort dazu." Auch Referent will nicht mit dem Verfasser über die Schicklichkeit des Ortes rechten, wiewohl er sich gestehen muß, daß wenn nicht hier, so nirgends mehr ein Ort sich bezeichnen läßt, wo sich ein erfreulicher Gedanke unsrer Zeit füglicher zur Sprache bringen ließe; es ist der Gedanke von der Nothwendigkeit einer Restauration des Traditionsbegriffes (der allerdings wesentlich zusammenhängt mit dem Inspirationsbegriffe). Erfreulich ist jener Gedanke um so mehr, weil er auf protestantischem Boden zuerst zur Sprache gekommen ist, und zum Beweise dienen kann, daß man gegen die Bibel, als ausschließliche Erkenntnißquelle der christlichen Offenbarung, Zweifel zu hegen anfange.

Die Frage aber: wie es komme, daß Kritiker und Theo-

retiker der Offenbarung die lebendige Tradition derselben ganz ignoriren, findet ihre Antwort nur darin, weil jene die christlichen Urkunden als solche Anfangs nicht wohl anders ansehen können, wie alle andern; eben weil der Anfang ihrer Beurtheilung nicht auch schon das Ende derselben sein kann. Stellt sich ihnen nun im Verlauf ihrer Arbeit die Thatsache des Versprechens Christi und der Erfüllung desselben in der Ausgießung des göttlichen Geistes am Pfingstfeste in ihrer allseitigen Begründung heraus, so kann von nun an bei denselben Kritikern keine Rede mehr sein von einer bloß gemeinen und unlebendigen Ueberlieferung, jene mögen nun auf protestantischem oder katholischem Boden stehen.

Oder worauf sollte sich dieser Vorwurf — jetzt noch stützen? Etwa auf das Objekt? — „weil der Buchstabe das objektive Leben nicht aufnehmen, nicht durch sich mittheilen, sondern nur bezeugen kann, daß es einmal da gewesen sei, und wenn jener doch Leben erhalten solle, dies nur durch den Geist des prüfenden Subjektes geschehen könne; der Glaube also auf diesem Wege gewonnen, nur ein bloßer Denkglaube und als solcher minder wirksam sei, als der aus dem Eindrucke lebendiger Objektivität?" Dieses Schicksal aber hat der Buchstabe der Bibel so gut in der Kirche, wie außer derselben; zum Beweise dient schon die alte Weisung in der Anleitung zur Meditation, sich nämlich mit Hülfe der Einbildungskraft den Inhalt der Schriftstelle so lebendig als möglich zu vergegenwärtigen.

Oder sollte sich jener Vorwurf auf die Subjektivität des Beurtheilers berufen können, „insofern die Tradition unvermeidlich jener preisgegeben ist, wenn sie zu ihrem Träger den bloßen, und zumal einen alten Buchstaben hat?" Auch in dieser Bemerkung liegt viel Wahres, wenn sie nicht darauf berechnet ist, alle Subjektivität in der Beurtheilung zu verdächtigen, wie es wohl den Anschein hat zufolge der naiven Behauptung in den Worten: „Was diese (Naturanlage und Bildung) aus dem Subjekte gemacht, das sucht dieses aus der Offenbarung zu machen, weil (bei der größten Verschiedenheit der Ansichten) in thesi doch der Satz noch gilt: daß, wenn es eine Offenbarung wirklich giebt, der Mensch sein Handeln und Denken ihr gemäß zu bestimmen habe; daher bestimmt jeder zuerst die Offenbarung und ihre Ueberlieferung nach sich, weil es ihm dann nicht schwer fällt, sich nach ihr zu bestimmen." Solch eine blödsinnige Schurkerei sollte eine Theorie der Offenbarung füglich der Casuistik in der theologischen Moral überlassen, wenn sie auch der Subjektivität, in ihrem Einflusse auf das Verständniß des Buchstabens, noch so große Zugeständnisse zu machen geneigt wäre. — Oder liegt das Recht zu jenem Vor-

wurfe in dem Principe des Glaubens selber, wenn dieser durch die Schrift vermittelt ist?

Sehr wahrscheinlich; denn auf die Frage: wie ist solch ein Glaube dem Menschen vermittelt, lesen wir folgende Antwort:

„Gott hat zwar ursprünglich gewirkt und gesprochen; aber Menschen haben die Worte und Thaten Gottes aufgezeichnet, zwar höchst glaubwürdige Menschen, aber doch nur Menschen." — „Endlich nachdem diese Ueberlieferung zu uns gekommen (versteht sich im Verlaufe der Zeiten durch tausend Köpfe und Hände, abermals von Menschen, wenn auch erleuchteten und reinen), so sind wir es selber, jeder Einzelne für sich, die wir uns den Glauben, sowohl an die Treue der Ueberlieferung, wie an die Wahrheit der Thatsachen in ihrem göttlichen Charakter — vermitteln."

„Der Glaube ist im günstigsten Falle — ein Glaube an Göttliches, aber — vermittelt und gewirkt durch Menschen."

Darauf wird sich nun die Apologetik aus dem Munde nicht der bloßen Denk-, sondern auch der Inspirations-Gläubigkeit, die Antwort gefallen lassen müssen: daß wenn auch die Evangelisten als Menschen ihr Zeugniß niedergeschrieben, sie es darum doch nicht als bloße und eitel Menschen gethan, eben weil der Geist Gottes, der verheißene und ausgegossene am Pfingstfeste, mit ihnen war, und daß derselbe Geist auch sich mit jedem Getauften an die Lesung der heil. Schriften mache, um ihm das Verständniß derselben zu eröffnen. Daß auf diese Weise zwar die Verständigungen sehr mannigfaltig ausfallen; aber deshalb sei doch nicht zu zweifeln, daß sich unter der Leitung desselben Geistes jene Verschiedenheit noch zur Einheit gestalten werde, weil seiner Allmacht die Freiheit des Menschen (die der Geist allerdings respektirt) auf die Dauer doch nicht widerstehen könne.

Was kann nun unser Apologet darauf erwidern? Wenn er consequent bleiben will, nichts Anderes als: bei solch einem Glauben steht ihr freilich nicht mehr unter der Herrschaft der gemeinen, todten Ueberlieferung; ihr seid bereits übergegangen in das Reich der göttlichen Freiheit in der Menschheit, durch die Wiedergeburt aus dem Geiste und dem Wasser, der von nun Alles im Menschen schafft, sein Glauben, Hoffen und Lieben. Kurz, ihr steht auf dem Boden rein göttlicher Vermittlung und Auswirkung. — Daß sich aber diese Ansicht vom Spiritus sanctus als Spiritus privatus in der Schriftauslegung, nicht verträgt mit der Lehre seiner Kirche über denselben Gegenstand, das braucht wohl nur

angedeutet zu werden. Mit der Ausgießung des heil. Geistes beginnt allerdings die lebendige Tradition; jene ist auch die objektive Bedingung der Inspiration der Apostel; aber mit dieser ist noch nicht die ganze Organisation der christlichen Offenbarung gegeben. Zu jener gehört noch unstreitig die Einsetzung des Lehramtes, dessen Einrichtung der Stifter des Gottesreiches auf Erden nicht „der ersten Sphäre der von ihm Angezogenen" überlassen hat.

Jedoch tiefer können wir hier nicht in die Sache eingehen, da die Apologetik selber ausdrücklich gesagt hat, daß, wie die Selbstüberlieferung im Besondern geschehe, dies nur aus dieser selber und ihrer Geschichte erkannt werden könne. In diese aber hat sie sich vor der Hand nicht eingelassen. Näher liegt uns dafür die Untersuchung, woher der neuen Apologetik die Antipathie gegen alle menschliche Vermittlung im Glauben an das Göttliche zu Theile geworden, da doch frühere Aeußerungen aus ihrem Munde eine nicht geringe Sympathie mit dem sogenannten Pelagianismus verriethen, der bei den Vertheidigern der absoluten Gnadenwirkung und Gnadenwahl in übelm Geruche steht.

Die Leser werden sich noch erinnern, was die Apologetik von der Person Christi ausgesagt — bei der Gelegenheit, als sie von Wundern und Inspiration in Bezug auf ihn handelte — nämlich: „daß jene aus der höhern Natur fließen, die in ihm war" und „daß die ewige Weisheit des Logos an die Stelle der Inspiration trete" (S. 358), und daß man daher von Christo nicht wie von andern Gottesgesandten sagen könne: „Gott sei mit ihm und wirke durch ihn; sondern sagen müsse: Gott sei in ihm und wirke aus ihm." —

Diesen Aeußerungen zufolge fürchten wir nicht, der Apologetik in Bezug auf ihre Christologie zu nahe zu treten — mit der Behauptung, daß in Christo als Welterlöser schon — alle menschliche Vermittlung der schlechthin göttlichen habe Platz machen müssen, daß demzufolge die Theilnahme seiner menschlichen Natur an jenem Werke nur auf die Passivität eines Organs für die göttliche Machtvollkommenheit beschränkt zu denken sei. Der Schüler aber im Christenthume ist ja nicht über dem Meister desselben, und was an dem Haupte zur Vollziehung gekommen, davon können die Glieder unter ihm keine Ausnahme begehren. Auch kann sich solch eine Christologie ohne Anstand auf den Buchstaben des dogmatischen Gesetzes berufen, das da spricht von zwei Naturen und Einer Person in Christo (wiewohl der Buchstabe noch nicht der Geist des Gesetzes ist). Wird nun unter der letztern die göttliche des Logos

verstanden, so muß der menschlichen Natur in Christo die Persönlichkeit abgesprochen werden. Der Begriff der letztern aber hat zu seinem Inhalte die Freithätigkeit des creatürlichen Geistes in Gedanke und That.

Und wenn auch ein anderes Gesetz den Monotheletismus verurtheilt, und von Christo zwei Willen zu glauben vorgeschrieben hat, so kann der menschliche Wille immer noch als ein vom Willen der Allmacht gebundener und deshalb rein positiver gedacht, und so die Uebereinstimmung beider Gesetze gerettet werden.

Diese Uebereinstimmung ist nun freilich noch nicht so stringent, daß sie die Frage überflüssig machte: wo bleibt der Begriff vom perfectus homo, den das alte Symbolum der Kirche, neben dem vom perfectus deus, für die Person des Welterlösers statuirt, und jene Vollkommenheit als eine Verbindung des menschlichen Leibes (caro humana) mit einer vernünftigen Seele (anima rationalis) hingenommen wissen will?

Jene Uebereinstimmung konnte auch lange vorher den Widerspruch nicht verhindern, wie solchen P. Bayle aussprach, als er in seinem Dictionnaire (Art. Pyrrhon.) schrieb: „Es ist evident, daß um einen Menschen als eine vollkommene und wirklich Eine Person zu Stande zu bringen, es hinreicht, einen menschlichen Körper und eine vernünftige Seele zu verbinden. Das Mysterium der Incarnation lehrt uns aber: daß dies nicht hinreichend sei; woraus folgt, daß wir nicht gewiß sein können, ob wir Alle, wie wir sind, Personen seien. Denn wenn es einem Menschenleibe, mit einer Vernunftseele zur Einheit verbunden, wesentlich wäre, Eine Person auszumachen; so könnte Gott niemals bewirken, daß sie keine Person zusammen ausmachen, wie er dies in der Person Christi factisch bewirkt hat."

Es ist auch bekannt, wie derselbe Skeptiker die Widersprüche fast aller Artikel des christlichen Glaubens mit den Principien der theoretischen und practischen Vernunft nachgewiesen hat, jedoch zu dem Zwecke, um das Verdienst des Glaubens um so mehr empor zu heben, je mehr dieser der Vernunft widerspricht. Man muß nothwendig, sagt er, wählen zwischen der Philosophie und dem Evangelium. Wollt ihr nur glauben, was evident und den allgemeinen Begriffen conform ist, so ergreift die Philosophie und laßt fahren das Christenthum! Wollt ihr aber die unbegreiflichen Mysterien der Religion glauben; so ergreift das Christenthum und fliehet die Philosophie; denn es ist eben so unmöglich, die Evidenz und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, als es unmöglich ist, die Bequemlichkeiten eines

runden und viereckigen Tisches zu vereinigen. — Der Skeptiker aber trat entschieden auf die Seite des christlichen Glaubens, und motivirte selbst diesen Schritt mit Gründen, die auch in unsern Tagen nicht alles Interesse verloren haben. So liest man unter anderm: „Der Widerspruch zwischen Offenbarung und einigen Grundsätzen der Vernunft ist nicht gefährlicher, als der Widerspruch, in welchem diese selbst unter einander stehen. Man würde sich sehr täuschen, zu glauben, daß unsere Vernunft immer mit sich selber übereinstimme; die zahllosen Schulzänkereien über alle möglichen Gegenstände beweisen offenbar das Gegentheil. Folgt aber aus jenem Widerspruche, daß es nicht mehr möglich sei, sich auf die Vernunft zu verlassen? Und wenn es nun Dogmen in der Religion giebt, in denen die Vernunft unauflösliche Schwierigkeiten entdeckt; so ist ebenfalls kein Grund vorhanden, eine Lehre zu verwerfen, die sehr großen Schwierigkeiten unterworfen ist". Und an einer andern Stelle: „Die Mysterien widersprechen nur der kleinen miserablen Vernunft, die nur eine Portion Vernunft ist, nicht aber der Vernunft an sich. Diese darf man gar nicht nothwendig aufgeben, um zu glauben; im Gegentheile, man kehrt zu dem Glauben nur zurück unter der Leitung derselben mittelst evidenter Maximen. Solch eine Maxime ist die Wahrhaftigkeit und Untrüglichkeit Gottes. Wenn Gott gesprochen, so ist es an der Vernunft zu schweigen, in der Voraussetzung, daß, wenn Gott Etwas thut, es wohl gethan sei."

Wozu nun diese Citate — aus einer veralteten Apologie in der Beurtheilung der neuesten Apologetik?

Zunächst deshalb, um nagelneue Reflexionen aus dem Munde eines inbrünstigen Anbeters der Göttin Sophia über jene antike, aber noch keineswegs antiquirte Apologetik an den Mann zu bringen. Zum obigen Schlußcitate lautet eine von jenen: „Hier soll wieder der Vernunft eine Autorität zugestanden werden. Aber wie? Die Stimme der Vernunft soll der Mensch nur dazu hören, um ihre Stimme nicht zu hören? Die Vernunft soll rathen, die Vernunft aufzugeben? Kein Ding aber kann sich selbst aufgeben, auch das erbärmlichste nicht. Die Liebe jedes Dinges zu sich selber ist nichts Anderes, als das Göttliche in ihm, sein Schutzgeist, sein Erhaltungsprincip. Wie viel weniger kann also die Vernunft sich selber aufgeben. Wie kann sie Gründe geben zum Beweise, daß sie grundlos sei!? Und wie kannst du der Vernunft glauben, daß du ihr nicht glauben sollst!? Wenn sie unglaubwürdig ist, kannst du ihr dann glauben, daß sie unglaubwürdig ist? Wie kannst du denn gewiß sein, daß sie dich nicht auch hierin zum Besten hat? Machst du nicht in einem und demselben Momente

die Vernunft zu einem Principe des Glaubens und Nichtglaubens — der Gewißheit und Ungewißheit?"

„Welches Elend des Geistes! welche Characterlosigkeit! welche Halbheit, welche Sophistik! Nur mit Widerwillen kann man sich von diesen Widersprüchen Bayle's wegwenden. — Aber seht: das sind die köstlichen Früchte Eures historisch-dogmatischen Glaubens! Der Glaube wiegelt den Menschen gegen sich selbst auf; er entzweit ihn, empört ihn gegen das Edelste in ihm. Widerspruch und Lüge ist der nothwendige Habitus der Seele, die da glaubt, was der Vernunft zuwider läuft, deren Stimme sie doch nimmermehr unterdrücken kann". „Ist gar ein selbstständiger Geist erwacht, der wissenschaftliche Trieb der herrschende geworden, und doch der Glaube noch als ein heiliges Dogma oder gar als ein Gesetz in der öffentlichen Meinung befestigt; so ist die Heuchelei — sei sie nun eine subjective oder objective — dies verabscheuungswürdigste Laster — eine Nothwendigkeit. Erkennen wir es daher als eine heilsame That an, daß der Geist, nachdem er einmal mit dem dogmatischen Glauben gebrochen (und der Bruch war nothwendig) diesen endlich als ein unerträgliches Joch unbedingt von sich geworfen".

„Stürzte gleich der Geist, dem lästigen Joche entronnen, zunächst wenigstens in Frankreich, nur in das Element der Sinnlichkeit; das Vergnügen (le plaisir) ist wahrer, geistreicher, wohlthätiger, göttlich-menschlicher, als ein Flagellanten-Glaube, der nichts Anderes, als häßliche Carricaturen von Menschen hervorbringt." „Das Vergnügen ist ein Ausfluß der Gottheit; aber der Glaube, der dem Menschen nur Torturen anthut, nur Menschenwerk. Gott ist wohl das glückseligste, aber nicht gläubigste Wesen; was aber nicht in Gott ist, kann auch nicht aus Gott kommen"!

So der deutsche Pompier mit seinem ledernen Löscheimer hinter und über dem brennenden Dornbusche, der ihm schon zu lange brennt, ohne zu verbrennen. Solche Sprache sollte wohl ausgiebig sein, um den Verfasser für die Fortsetzung seines löblichen Unternehmens zu Gemüthe zu führen, welche Forderung die Wissenschaft in der Kirche an eine Theorie der historischen Offenbarung und ihres Lehrinhaltes zu machen genöthigt wird, — sie mag nun wollen oder nicht, — in einer Zeit, die mit nichts Geringerem umgeht, als den Propheten Jonas bei seinem Glauben an das historische Dogma über Bord zu werfen, um hierdurch dem Sturme und Ungewitter auf der hohen See des europäischen Völkerlebens Frieden zu gebieten.

Und wenn auch die Widersprüche, wie sie in den Tagen eines Bayle die Gemüther beruhigten, heute nicht mehr, wie

damals, als gordische Knoten von der Wissenschaft angesehen werden können; so kommt dies doch nur daher, weil jene von tiefer und schärfer greifenden Gedanken abgelöst worden sind. „Der Character der christlichen Welt, sagt ebenfalls obige Stimme, ist der Dualismus. Wohl treffen wir auch im Heidenthume genug Gegensätze an; aber sie haben, unmittelbar wenigstens, keine metaphysische Bedeutung, sie wurden dort noch nicht auf die höchste Spitze getrieben, sie waren nur untergeordnete — natürliche — materielle Gegensätze. Aber das Christenthum — wohl zu unterscheiden von der Lehre Christi — gesellte zu den unvermeidlichen — noch überflüssige Uebel, zu den immanenten noch transscendente geistzerrüttende Kämpfe, zu den natürlichen — noch übernatürliche Gegensätze: den Zwiespalt nämlich von Gott und Welt — von Gnade und Natur — von Geist und Fleisch — von Vernunft und Glaube".

Sehr wahr! Eben so könnte eine Apologie des Christenthums den Character der antichristlichen Welt als Monismus in seinen renommirten Identitätslehren bezeichnen, in denen von jenen Gegensätzen zwischen Gott und Welt rc. wahrhaft nur dann noch die Rede ist, wenn man sie als verbrauchte Absätze an den Meilenstiefeln der alten Theologie verlachen will.

Was folgt nun aber hieraus für die Wissenschaft in der Kirche? Etwa — daß sie abermals die alten Wege Bayle's einschlagen solle, um mit ihm abermals auf halbem Wege stehen zu bleiben?

Dann träfe sie mit größerm Rechte der obige Vorwurf: „Aus derselben Vernunft ein Princip der Gewißheit und Ungewißheit zu machen".

Oder sollten vielleicht ihre Bearbeiter — sei's nun aus Vergeltung oder Nothwehr — sich eben so an den Repräsentanten des vulgären und nobilitirten Rationalismus vergreifen, wie sich diese an jenen selber vergriffen haben? Dies Verfahren wäre wohl nicht gemacht, dem verjährten Vorwurf zu begegnen: „daß der wissenschaftliche Geist dem Geiste des Katholicismus nothwendig widerspreche, weil die Wissenschaft, innerhalb der Kirche aus Wissenstrieb betrieben, mit dem Geiste des Katholicismus im Widerspruche stehe, ohne Wissenstrieb aber, im Widerspruche mit dem Geiste der Wissenschaft betrieben werde — sei's nun mit oder ohne Bewußtsein".

Dem Manne aber, der das Doppelschwerdt des Gedankens und des Wortes führt, ziemt der Dolch so wenig, als die Sprache, wie solche uns unlängst in einem katholischen Blatte zu Gesichte kam: „Jedes theologische System ist von solcher

Beschaffenheit, daß es den Philosophen, der sich an dasselbe machen möchte, zurückweisen und zurufen kann: Du gehörst nicht hierher, du kannst keine, auch nicht die kleinste Stelle für dich hier finden, wo der ganze Grund und Boden der einer Offenbarung ist, an welche die Philosophie nicht heran kann — aus sich allein"! (Ein heilsamer Zusatz fürwahr!) „Hat die philosophische Colonie aber sich nur erst Städte gegründet in der Kirche, so wird der διάβολος diese zeitig genug für seine Zwecke zu benutzen wissen, um über die Kirche zu siegen"! So sprechen nur Gauner, die überall Teufeleien zu wittern vorgeben müssen, um ihre Exorcismen für irgend einen Wallfahrtsort im Reiche Gottes theuer an den Mann zu bringen, und die es wohl für eine unverdiente Gnade des Himmels zu preisen haben, wenn sie auf der großen Hetz-Jagd auf deutsche Nationalität als Treiber mit Prügeln angestellt werden, um für ihre alten Gedankensünden außer dem Weichbilde der Kirche — Genugthuung zu leisten. Auch haben sie das Pfeifen erst auf dieser Jagd gelernt, daher der pfiffige Zusatz: Aus sich allein! für den möglichen Fall nämlich, daß auch ihnen einst ein rationeller Einfall zu Theil würde, den sie dann, aus Consequenz und aus Liebe zum Leben, nur als eine Offenbarung von Oben der Welt mittheilen könnten!

Ist aber auf diesen Wegen kein Heil für die Wissenschaft in der Kirche, gegenüber ihren unversöhnlichen Feinden, so bleibt ihr nichts Anderes übrig, als das halbe Recht (auf die Widerspruchlosigkeit nämlich), das die alte Zeit der Vernunft in der Wissenschaft des christlichen Glaubens von jeher ohne Anstand eingeräumt, zum ganzen Rechte auf die Uebereinstimmung fortzubilden. So nur steht sie ebenbürtig ihrer Feindin gegenüber, und so nur kann sie für den Dualismus der christlichen Welt wenigstens eine gleiche Achtung in der Coexistenz mit dem Monismus rechtskräftig postuliren.

Sie braucht auf diesem Standpunkte gar nicht den Argwohn zu beherbergen, daß mit der Zeit vielleicht, von dem gesetzlichen Ausdrucke des Dogmas manches Iota abfallen dürfte! So wenig wird dies am Gesetze in der Kirche vorgehen, wie es am Gesetze in der Synagoge geschehen ist. Wohl aber muß der Buchstabe erfüllt werden vom Geiste der Wissenschaft. Die Dogmen, als solche, sind so wenig vom Himmel gefallen, als sie der Geistesarmuth aus dem Bettelsacke gefallen sind. Sie sind Resultate aus dem hundertjährigen Kampfe christlicher Geister in dem Streben, das Fundament unsers Heils (das vom Himmel zur Erde niederstieg) zu approfundiren; aber auch Resultate, zugleich mit dem Siegel des heil. Geistes bezeichnet, dem vom Welterlöser mit der

Vorsehung über sein erlöstes Geschlecht, auch die Leitung der intelligenten Interessen übergeben ist. Aber eben solch eine Besiegelung verträgt nicht blos, sondern erwartet den Fortschritt des Geistes in der Weltweisheit. Und wenn nun diese im Verlaufe der Zeit an dem Buche der Kirche die Siegel löst; so hat sie darum noch kein Siegel zerbrochen und einen Raub an dem Fundamente begonnen; denn sie ist in ihrem guten Rechte, wenn sie Zeugniß giebt dem heil. Geiste, weil auch dieser Zeugniß giebt unserm Geiste, daß wir als Kinder Gottes Miterben Christi sind, der wohl wußte, was er sagte in den Worten: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu wissen, den Andern aber nur in Gleichnissen".

Sie braucht sich auch gar nicht von dem Gedanken ängstigen zu lassen: daß vielleicht in der Folgezeit das gleiche Fundament, das sie mit dem Irrthume theilt, zu einem gleichen Endresultate in der Wissenschaft, zu einer Identitätslehre führen werde. Der neue Monismus ist dem alten Bayle noch zur Stunde die Widerlegung schuldig für die obige Behauptung: „daß die Grundsätze der Vernunft mit sich selber im Widerspruche stehen, und daß dieser Widerspruch doch nicht zum unbedingten Mißtrauen gegen die Vernunft berechtige".

Woher aber sein Stillschweigen bei seiner sonstigen Eloquenz? Weil er sich nur selber aufgeben und widerlegen müßte, wenn er den Gegensatz von Monismus und Dualismus in der Sphäre des Wissens aus seiner fixen Idee: der Identität nämlich Gottes und der Welt (der Gnade und der Natur — des Geistes und des Fleisches) zu deduciren sich einfallen ließe.

Wenn aber der Dualismus sich an dieselbe Demonstration macht; so kann er ebenso auf ein sicheres Gelingen seines Unternehmens, als auf einen sichern Beifall rechnen, wenn auch dieser nie ein allgemeiner werden kann; was er aber eben so gut, wie jenen Gegensatz selber zwischen Monismus und Dualismus, aus der Idee des letztern in objectiver Realität zu begreifen im Stande ist.

Mit dieser Expectoration scheiden wir einstweilen von dem Verfasser der Apologetik; möge jene auch dazu geeignet sein, uns Verzeihung bei ihm zu erwirken dafür: daß uns bei seinem eklektischen Verfahren der Mißmuth und die Wehmuth nicht selten übermannt haben.

Wir werden gut zu machen wissen, was wir einstweilen verschuldet; er wird uns bekehrt finden, wenn er uns in der Fortsetzung seiner so rühmlichen als schwierigen Unternehmung eine andere Seite zukehrt.

Berichtigung.

Her Professor Rosenkranz, in der Vorrede zu seinen „kritischen Erläuterungen über das Hegelsche System" (Königsberg 1840. S. XV.), wo er eine Musterkarte der Beleidigungen giebt, welche man jüngsthin ihm angethan, beklagt sich auch über Unterzeichneten, daß ich ihn in dieser Zeitschrift (II. S. 230.) einen „jungen spaßhaften Professor" genannt, dessen „Einfalt" Andern zuweilen als Witz erscheine. Ich eile dies zu berichtigen; denn es ginge mir nahe, wenn Jemand auch nur einen Augenblick glauben möchte, daß ich mit diesem Epitheton einen talentvollen, ehrenwerthen und strebsamen Schriftsteller hätte belegen können, noch dazu den, welcher so himmelweit von Einfalt entfernt ist in beiderlei Sinne. Die vermeintliche Beleidigung beruht auf einem — Druckfehler, wie sich der Betheiligte längst aus dem Druckfehlerverzeichnisse (Z. S. III. S. 198.) hätte überzeugen können. Die bezüchtigte Stelle ist die harmloseste, und lautet in ihrem Zusammenhang und Sinne so: Rosenkranz habe ein neues System nach Hegel dem sechsten Welttheil in der Philosophie gleich erachtet; diesen „Einfall" (nicht „Einfalt") habe die nüchternste Gravität selber unvergleichlich gefunden. Auch wir müßten es thun, deßhalb führten wir ihn an, zumal da er auch in unserm Sinne eine wahre und triftige Bedeutung habe u. s. w. Was liegt in diesem ganzen Zusammenhange Kränkendes? Oder hat ihn erzürnt, daß ich ihn jung und spaßhaft nenne? Zeigt jene Jugendlichkeit nicht — da mir übrigens von seinen Personalien Nichts bekannt ist — seine Schriftstellerei, theils in der Frische und Ingenuität, mit welcher er Alles, was ihm einfällt, zierlich und mit dem Anfluge des Geistes zu sagen weiß, was sein eigentliches Talent ist, —

theils vielleicht auch in manchen Zügen vordringlicher Altklugheit, die mir in seiner Jugend Entschuldigung gefunden? — Oder endlich ist er nicht voll Spaß und scherzhafter Seitenblicke oft bei ganz ernsthaften Angelegenheiten? Nun ist aber ein kluger Spaß ein recht ernsthaft und wichtig Ding, und er kann versichert sein, daß keiner der seinigen an uns verloren gehen soll, wenn uns auch der erste Versuch dazu so schlecht bekommen ist.

Denn jetzt freilich muß ich erkennen, daß auf seine Scherzhaftigkeit für die Dauer nicht sehr zu rechnen ist; sie hätte sonst vor einem Druckfehler nicht in die herbste Säure des Ingrimms umschlagen können. Er erklärt nämlich Weiße und mich, um jenes Unglückswortes willen, „nicht der geringsten zarten Rücksicht" werth; er sei uns nur „Schonungslosigkeit" schuldig. Und doch verstehe ich auch die letztere Drohung nicht genug. Verheißt er uns damit einen tüchtigen wissenschaftlichen Angriff auf unsere Philosophieen, so müssen wir uns eines solchen, gleichviel ob zart oder grob, herb oder süß, ohnehin immer versehen, und ohne alle Kokettterie oder heroenhaftes Aufspreizen, bloß die Natur der Sache betrachtet: er kann uns nur zum Besten gereichen: denn wir wissen, daß in dieser Sache ein Wahres, Ewiges und Unzerstörliches liegt. Ich sage nicht, daß ein einschneidender Angriff den alten Adam der Schriftstellerei, unsere Eigenliebe, nicht verletzen und ihr einen Kampf bereiten werde. Indeß je sieghafter dieser Angriff, desto mehr wird er uns nöthigen, aus der allgemeinen Tiefe der Sache uns herauszuläutern, und um diese ist uns nicht bange. Namentlich von Hegel aus kann sie kaum widerlegt werden, weil Hegels Standpunkt der Weg zu ihr ist, und sie selber eines der noch unentwickelt in seiner Philosophie liegenden Principien enthält. Wie könnte jedoch das Mittel oder der Grund gegnerisch wider sein eigenes Ziel auftreten? — und ich wäre erbötig, eine Wette einzugehen, daß man nach einiger Zeit, wenn man hüben und drüben über Hegel und uns kälter geworden, und zugleich uns die Frist gelassen hat, mit der Ausführung der einzelnen Theile unserer Philosophie hervorzutreten, in dieser eine ganz plausible Weise finden dürfte, Hegel zu „erläutern" — denn dies ist der Wahlspruch und die eigentliche Virtuosität jener passiven Fruchtbarkeit, die sich jetzt aus Gewissen das Wort zu führen gedrungen sieht; — und derselbe, den sein Eifer für die gute Sache der Wissenschaft jetzt dazu aufstachelt, uns mit Stumpf und Stiel auszurotten, wird dann vielleicht sanftmüthig und versöhnlich sich zeigen, und versichern, dies längst gewußt und Hegel nie anders „interpretirt" zu haben. Auch jetzt sogar ist die uns angekündigte Feindschaft

keinesweges eine definitive oder tödtliche: er versichert uns wiederholentlichst, daß er „gar Nichts wider uns habe;" und auch früher hat er es an gelegentlichem Lobe nicht fehlen lassen. Man weiß, er ist bei allem Aufwallen des Grimmes ein guter Mensch, eine weiche Natur, die, besonders philosophisch, beim Leben zu bleiben wünscht, und darum auch leben zu lassen gern erbötig ist. Kurz wäre nur jener Druckfehler nicht!! — —

Aber den eigenthümlichen Werth und Inhalt unserer „Sache" vermißt er ja gerade. Er bezeugt, was Philosophisches bei uns sich finde, sei durchaus nur hegelisch. Der besondere Inhalt, den wir als den unsrigen arrogirten, sei lediglich „Postulat"; und besonders was an Weiße's Metaphysik, an des Unterzeichneten Ontologie Gutes sei, ihr allgemeiner Hauptinhalt, sei Hegel's Eigenthum, nur das Einzelne gehöre uns. Aus diesem Urtheilsspruche nehme sich Jeder nun nach Belieben sein Theil!

Doch mit Verlaub — über Faktisches läßt sich mit ebenso faktischer Gewißheit entscheiden: hier scheint unser Richter sich aus den Akten schlecht unterrichtet zu haben. In beiden metaphysischen Werken ist faktisch gerade ihr Hauptinhalt, — gleichviel ob „gut" oder „schlecht," — ihre ganze Intention, gegen das Resultat der Hegelschen Logik gerichtet; nur bei einzelnen Abschnitten derselben kann, — in dem Einen Werke mehr, im andern weniger, — von Uebereinstimmung die Rede sein; und wie sollte es sich anders verhalten, ist nur Hegel's Logik die erste epochemachende, zugleich fundamentale Durcharbeitung der Kategorieen, welche jeder Kundige in ihr erkennen wird?

Herr Professor Rosenkranz wird daher bei dem verheißenen Angriffe jene Behauptungen zu erweisen — faktisch aus den Urkunden zu erhärten haben. Sollte es ihm mit des Verf. Ontologie zu weitläufig fallen, so kann er statt derselben den ihren Inhalt für die spekulative Theologie resumirenden Aufsatz in gegenwärtiger Zeitschrift (Bd. IV. H. 1. Bd. V. H. 1. 2.) und sonst dahin Einschlagendes wählen. — An anderer Stelle wirft er hin, des Verfassers (im Anfang des J. 1824 geschriebene) „Vorschule zur Theologie" entlehne ihren Inhalt aus Schelling und Hegel, „ohne beide zu nennen." Er beweise diesen leichtherzig hingeschleuderten Vorwurf des Plagiats! Zwar muß es an sich schon seltsam und widersinnig erscheinen, die in jener Schrift versuchte Construktion der Trinität, nicht aus abstrakten metaphysischen Begriffen, sondern nach den positiv kirchlichen Bestimmungen, den Versuch einer Logoslehre und Christologie, abermals nicht in

metaphysischem, sondern realem Sinne, als aus **Hegel entlehnt**, und **damals** aus Hegel entlehnt, bezeichnet zu sehen: auch weist die Schrift selber, in ihrer steten und ausdrücklichen Polemik gegen jede Gestalt des Pantheismus, auf ganz andere Anregungen und Quellen ihrer Ansichten hin. Zugleich achte ich ihren Inhalt und den meiner übrigen Schriften für hinreichend bekannt, als daß jeder Beliebige ihnen ein beliebiges quid pro quo glaubhaft anzudichten vermöchte. Indeß fordert Billigkeit und besonnene Rücksicht, dieser Anklage den Beweis offen zu lassen.

Endlich soll unsere Verurtheilung vor der **moralischen Instanz** schon vorläufig unsere spekulative Vernichtung vollenden. Nach einem „spätern" Zusatz zur „Probe eines Commentars von **Hegels** Lehre von Raum zu Zeit" (S. 107 ff.), auf welchen er in der Vorrede besonders aufmerksam zu machen nöthig findet, ist **Eitelkeit, Selbstsucht, die Begierde Aufsehen zu erregen, der eigentliche geheime Grund**, der Weiße und mich in unsern Unternehmungen leitet. Schon einmal, in seiner Recension von **Weiße's** Metaphysik, gebrauchte **Rosenkranz** dies Hauptargument gegen Letzteren. Leider hat ihn dieser damals in seiner Erwiederung zu leicht durchgelassen; denn schon da hatte er die beste Veranlassung, den philosophischen Einsichten, wie kritischen Absichten jenes gewandten Mannes auf den Grund zu leuchten; und einen so feig am Boden dahinkriechenden Leumund gleich Anfangs zu Tode zu treten, scheint allgemeine litterarische Pflicht. Jetzt dehnt Herr **Rosenkranz** diesen Vorwurf großmüthig auch auf Unterzeichneten aus. —

Wir wollten ihm herzlich wünschen, weder damals, noch jetzt dies haben drucken zu lassen! Denn er frage sich selbst, wenn wir seiner litterarischen Polypragmosyne, seinem Commentiren **Hegels** auf der Einen, seinem Kritisiren, Parallelisiren und Charakterisiren auf der andern Seite, ähnliche Motive unterzulegen uns erdreistet hätten, mit welcher empörten Beredsamkeit er uns die gründliche Gemeinheit unserer Gesinnungen entgegen halten würde, die nicht zu ahnen fähig sei, wie der Genius einer schöpferischen Individualität sich genug thun müsse mit unwillkührlicher Nothwendigkeit! Aber wie hoch gegen uns er sich selbst auch stellen möge, als der spekulativ Erwählten Einer, gewisse Rechte muß ihm doch auch unsere Individualität behalten. Warum schmäht er sich nun so gröblich, uns zu erniedrigen meinend; warum entschlägt er sich sogar aller Originalität der Erfindung, wenn er in das matte Reden einiger Andern einstimmt, die seit geraumer Zeit Nichts gegen uns vorbringen, als das sattsam Gehörte: daß wir, über Hegel

hinausstrebend, dadurch nur zeigten, wie tief wir unter ihn herabgesunken seien? Ueberhaupt haben wir immer in Rosenkranz zu viel wahres Talent, Geschmack und ächte Vornehmheit gefunden, als daß wir nicht beklagen sollten, ihn so ganz dem Krob unserer philosophischen Litteratur sich beigesellen zu sehen, ohne daß er gewahr wird, wie sehr er durch ein so unbegreiflich linkisches Benehmen sich selber schade ohne irgend einen erklecklichen Erfolg!

Bonn, Anfangs Juli 1840.

Der Herausgeber.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Kiel, Prof. Dr. Erdmann in Halle, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tubingen, Dr. A. Günther in Wien, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Inspektor Dr. W Hoffmann in Basel, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreutzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Gottingen, Dekan Dr. G. Mehring in Langenburg, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Halle, Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Berlin, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Geh. Reg.-Rath Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Sechster Band, zweites Heft.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1840.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Kiel, Prof. Dr. Erdmann in Halle, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Dr. A. Günther in Wien, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Inspektor Dr. W. Hoffmann in Basel, Prof. Dr. D. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreutzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Dekan Dr. G. Mehring in Langenburg, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Halle, Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Berlin, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Geh. Reg.-Rath Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neue Folge.

Zweiter Band, zweites Heft.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1840.

Zur spekulativen Theologie.

Dritter Artikel.

Vom

Herausgeber.

Ueber die spekulative Begreiflichkeit Gottes.

Das Resultat des zweiten Artikels in der Reihe dieser Aufsätze (Z. Schr. Bd. V. H. 1. S. 91—113. H. 2. S. 155—234.) läßt sich kurz dahin angeben, daß durch ihn versucht worden ist, den Inhalt desjenigen, was in der frühern Philosophie, unter der Form einzelner metaphysischer Beweise für das Dasein Gottes, eben so vereinzelt und von besondern Seiten her vorgetragen wurde, durch dialektische Verknüpfung in einander gearbeitet, als Ein Ganzes und endend in einem Alles vermittelnden höchsten Begriffe Gottes nachzuweisen. Der Weltbegriff, von seinen abstraktesten Bestimmungen aus sich immer mehr steigernd und bereichernd, führt ebenso in einen immer concreteren Begriff seines absoluten Urgrundes zurück: der höchste, reichste Weltbegriff setzt auch den höchsten, vermitteltsten Begriff des Absoluten, die absolute Persönlichkeit, wodurch nun das allein wahre und ausreichende Erklärungsprincip der Weltwirklichkeit gefunden ist. Dies der allgemeinste Gang der bisherigen Untersuchung.

Diese Folgerungsweise nun, gegen deren formelle Konsequenz im Ganzen wenigstens wir keine begründete Einwendung befürchten zu müssen glauben, scheint doch in Rücksicht auf ihr Schlußergebniß einem sehr bedenklichen Vorwurfe Blöße zu geben. Jener Beweis für das Dasein und Wesen Gottes,

welcher den eigentlichen Inhalt des Bisherigen ausmacht, könnte nämlich eines Zurücklenkens zu bloß anthropopathischen Vorstellungen von Gott bezüchtigt werden, indem wir ihm, zufolge des Weltbegriffes, nicht überhaupt bloß zuschreiben, intelligentes Princip zu sein, das Nähere seiner geistigen Natur unentschieden lassend, sondern ihm Denken und Wollen beilegen, welche Unterscheidung ja offenbar nur aus der empirischen Analogie unsers Denkens und Wollens geschöpft sein kann. Ueberhaupt erinnert der ganze Begriff zu sehr an die alte dogmatische Vorstellung von Gott, als dem „allerrealsten Wesen", dessen Hauptbestimmungen auch Verstand und Wille waren, indem man die höchsten empirischen Vollkommenheiten, welche man in jenen Eigenschaften des menschlichen Geistes fand, im „eminentesten" Sinne (damit aber jede Begreiflichkeit derselben völlig verläugnend) auf ihn zusammenhäufte, und so den höchsten Begriff gewonnen zu haben meinte, während man den leersten oder selbstwidersprechendsten, auf jeden Fall aber einen völlig subjektiven Gedanken vor sich hatte.

Aber diese Vergleichung gerade zeigt, wie grundverschieden das Verfahren bei uns und in der dogmatischen Philosophie ist: in dieser wird der Begriff des allerrealsten Wesens lediglich durch Analyse abstrakter Vorstellungen gefunden; man forscht, wie Kant treffend sagt, „hinter lauter Begriffen," und so entsteht jener, weil mit der Wirklichkeit unvermittelte, basislose, darum zugleich nebelhafte und leere Gedanke. — Bei uns ist es die Weltthatsache in ihren universellsten Zeugnissen, welche, nachdem alle Versuche und Möglichkeiten (in den zurückliegenden metaphysischen Standpunkten), den ihr entsprechenden Urgrund anders zu denken, sich widerlegt haben, auf diesen letzten, allein noch übrig bleibenden Begriff desselben zurückdrängt. Wir verlassen in der That niemals den Bereich des Wirklichen; denn nur durch die Thatsache eines Weltzwecks im Unendlichen und einer nothwendig dafür vorauszusetzenden Gedanken- und Willensmacht ist uns Gott der denkend-wollende: nur auf jene ungeheuere Garantie, deren

Existenz der der Weltwirklichkeit völlig gleich ist, wird dieser letzte, schlechthin kühnste, aber wirklich lösende Gedanke zugelassen.

Wie man sich daher auch wende: entweder will man, aus einem souveränen Mistrauen gegen die spekulative Vernunft, welche in solchen Dingen, selbst bei der scheinbarsten Evidenz und der objektivsten, mit dem Wirklichen Hand in Hand gehenden Beweisführung, doch immerhin nur täuschen könne, jede Erklärbarkeit der Welt und jede Lösung der in ihr sich hervordrängenden Probleme abweisen; oder, falls man sich überhaupt nur auf solche Forschungen einläßt, — weil man zuletzt sich doch bekennen muß, daß sie dem Denken nicht ferner liegen und um Nichts ihm unzugänglicher sind, als jede sonstige Erforschung des Wesengrundes an einzelnen Dingen, die Zulässigkeit eines metaphysischen Denkens also überhaupt zugegeben werden muß; — so wird man früher oder später in dem von uns ausgesprochenen Resultate enden müssen.

So ist es bestimmter nur der Vorwurf bloß anthropomorphistischer Vorstellungen von Gott, auf welchen wir noch einzugehen haben. Von ihm dürfen wir wohl behaupten, daß, so gemein er auch geworden, er dennoch ebenso viel Selbstmisverstehendes, als in seiner gewöhnlichen Ausführung Triviales und leicht zu Gewinnendes in sich schließt. Er ist eines von jenen Argumenten, welche, zu ihrer Konsequenz erhoben, zu viel beweisen würden, und so sich selbst aufheben. Denn schlechthin jede positive Eigenschaft, welche wir Gott beilegen, und die nur über die logische Copula, das nackte „Ist" hinausreicht, kann, wenn wir auf den ersten Ursprung ihrer Erkenntniß zurückgehen, schlechthin nichts Anderes sein, als eine im Empirischen gefundene, oder aus ihm entwickelte Bestimmung. Woher denn überhaupt sonst dem Denken die Kunde von irgend etwas Bestimmtem? Sogar den Begriff der Existenz, der Wirklichkeit, das Minimum desjenigen, was wir Gott beilegen können, woher anders, als aus der Erfahrung, aus dem unmittelbaren Bewußtsein eignen und fremden Daseins, kennen

wir ihn? So ist es reines Misverständniß, es für weniger „anthropopathisch" zu halten, wenn man, selbst nach der abstraktesten Bestimmung, Gott für die allgemeine Substanz aller Dinge erklärt, als ihm absolute Persönlichkeit beizulegen: denn längst erwiesener Maaßen entwickelt sich der Begriff der Substanz zuerst doch nur am Bewußtsein der eigenen beharrenden Einheit, den wechselnden (accidentellen) Bestimmungen dieses Selbst gegenüber; und wir üben, freilich unbewußt, die erste anthropomorphische Denkoperation, wenn wir diesen Begriff auch auf die Aussenerscheinungen übertragen, deren Beharrliches doch nicht wahrgenommen, sondern durch eine solche nicht zum ausdrücklichen Bewußtsein erhobene Folgerung nur angenommen werden kann.

Oder wenn Gott als schöpferische Naturkraft (Physis, Allleben) gedacht wird, ist dies weniger nur eine physiomorphische Steigerung empirischer Bestimmungen zum Absoluten, und ist das Schlußprincip nicht ganz dasselbe, wie in dem, welches man als „anthropomorphisches" verwerfen zu müssen glaubt? Ueberhaupt verräth sich daran die seltsame Inkonsequenz, solchen abstraktern Bestimmungen wesentlichern Gehalt zuzutrauen, obwohl sie, wie von uns (in den vorhergehenden Artikeln) nachgewiesen worden ist, zum Absoluten erhoben, sich bei tieferer Erwägung in Widerspruch und Unzulänglichkeit verflüchtigen, als dem widerspruchlosen und standhaltenden Begriffe einer menschenähnlich intelligenten Macht in Gott. Uebrigens hängt jene ganze Bedenklichkeit mit der schon bekämpften, ja in ihrem Principe widerlegten Maxime eines sich selbst misverstehenden, mit falschem Tiefsinn belügenden Denkens zusammen, zu glauben, daß, je unpersönlicher, nebelhafter, der klaren Verständlichkeit entrückter das Absolute gefaßt werde, für desto spekulativer sein Begriff zu erachten sei: daß man überhaupt in der Dunkelheit desselben seine Tiefe sucht. Wenn sich nun ergiebt, daß Gott schlechterdings als menschen-, nicht bloß naturgleicher gedacht werden müsse, um der Urheber einer solchen Schöpfung zu sein, wird dieser Begriff darum schlechter

oder unspekulativer, weil er wirklich ein durchaus verständliches Erklärungsprincip darbietet?

Diesem allgemeinen Begriffe von der Geistigkeit Gottes hat sich daher auch keine, nur nicht ganz in materialistische Hypothesen ungenügendster Art versunkene Philosophie entziehen können. Wie entschieden man daher auch aus sonstigen erkenntnißtheoretischen Gründen auf der Unerkennbarkeit des Wesens Gottes im Nähern glaubt bestehen zu müssen; soll es, selbst nach solchen negativen Prämissen, zu Bestimmungen kommen, welche nicht bloß bei dem Satze stehen bleiben: Gott ist, und so ihn als leeres, logisches Subjekt belassen; so kann man Analogieen nicht zurückweisen, die auf der Voraussetzung einer Geistigkeit Gottes beruhen, und zwar desto weniger, je „reiner" man andererseits diesen Begriff zu halten genöthigt ist. Wir brauchen dabei gar nicht an Kants und seiner spätern Nachfolger Aeusserungen zu erinnern; selbst der entschiedenste subjektive Idealismus Fichte's in seiner ältern Gestalt wurde dazu gedrängt, in Gott „der Materie nach ein Wissen anzuerkennen, nur nicht in der Form unsers discursiven Bewußtseins *)."

Soll daher die Unbestimmtheit jener gewöhnlichen Bedenklichkeiten zu philosophischer Klarheit und Bedeutung herausgeläutert werden, so können sie nur meinen und behaupten wollen, daß die weitern Prädikate, welche vom Begriffe des Bewußtseins, der Persönlichkeit unabtrennlich sind, dasjenige Wesen, dem sie beigelegt werden, damit nothwendig zu einem endlichen machen. Nicht also das Empirische, sondern die verendlichende Bedeutung wäre es, welche die Begriffe des Selbstbewußtseins, des Denkens, Willens u. s. w., als Eigenschaften eines persönlichen Wesens, schlechthin unfähig machte, zu Bestimmungen für das Unendliche, Absolute erhoben zu werden: — und dies ist der wahre Kern aller jener Einwendungen, zugleich

*) Fichte's Leben und Briefwechsel II. S. 305. Gerichtliche Verantwortungsschriften, S. 45. 46.

ein sehr allgemeines, in der ganzen bisherigen Bildung der Spekulation tiefbegründetes Bedenken. Ist dies aber mit der Wurzel gehoben, so muß es auch die vorigen, in sich selbst unklaren Zweifel verstummen lassen. Ganz es zu heben, ist freilich Sache der spekulativen Theologie, welche daran eine ihrer Nebenbestimmungen findet. Dies läßt sich überhaupt so ausdrücken, daß ihr der Widerspruch zu lösen bleibt, wie das allgemeinste, das unendliche Wesen zugleich das höchste, besonderste sein könne. Aber auch schon hier muß sich die Haupteinwendung erledigen lassen.

Unläugbar setzt Persönlichkeit Gränze, Schranke, Gegensatz gegen Anderes voraus, ist daher, wie es zunächst scheinen möchte, unabweislich endlicher Natur. Schon Jacobi sagte: Ohne Du kein Ich; setzte aber demungeachtet doch an andern Stellen hinzu: Vernunft ohne Persönlichkeit sei ein Unding; unser Ich weise hin auf ein Ur-Ich, und indem Gott schaffend den Menschen theomorphisirt habe, anthropomorphisire darum dieser ihn nothwendig u. s. w. *): — Aeusserungen, welche sich allerdings gegenseitig aufzuheben scheinen, so lange man nicht bedenkt, daß es ein anderer Hauptsatz seiner Philosophie ist, durchaus zu läugnen, daß dieser Glaube zum Begriffe, zum spekulativen Wissen erhoben werden könne. Und so würde Jacobi, wenn es ihm auf einen Urtheilsspruch spekulativer Philosophie gegen Spekulation angekommen wäre, ohne Zweifel auf die Seite derjenigen getreten sein, welche den Begriff einer absoluten Persönlichkeit, eines unendlichen Ur-Ich für eine contradictio in adiecto zu erklären nicht umhin können.

Und mit völligem Rechte dieses, setzen auch wir hinzu, wenn es bei einem solchen unendlichen Iche bleiben sollte, wenn nicht vielmehr ein so Unendliches eine Einheit noth-

*) Von den göttlichen Dingen S. 182., 83. (Werke, Bd. III. S. 418. f.), womit zu verbinden ist, was er in seiner Einleitung zu seinen philosophischen Schriften (Bd. II. S. 97. ff. S. 114.) umfassender darüber ausführt.

wendig machte, welche abermals, wie wir nachgewiesen, nur in der einenden Selbstanschauung des Ich ihre volle Verwirklichung finden kann: es ist der Begriff der — eben darum absoluten, ein Unendliches in sich hegenden — Persönlichkeit, daß sie den höchsten Gegensatz, den der Unendlichkeit gegen die absolute Einheit, selbst an sich trägt, und ihn durch eigene Macht in sich vermittelt. Mit Einem Worte, wie dies schon mehr als einmal von uns ausgesprochen worden: der Gegensatz, die Gränze, die von jenem Begriffe unabtrennlich sind, muß an der absoluten Persönlichkeit in sie selber fallen. Gott unterscheidet sich von der eigenen Unendlichkeit in ewig unveränderlicher Einheit: dies macht ihn zum absoluten Ich. Aber sich mit sich selbst vereinigend, setzt er damit, als ebenso ewig, den Gegensatz davon in sich voraus: dies ist seine Unendlichkeit, die reale Seite in ihm, die Natur in Gott. Beides zuletzt, in seiner unendlichen Selbstausgleichung, macht ihn zur ewigen Person. Dies der Begriff nach seiner allgemein wissenschaftlichen Ausführung am Schlusse des vorigen Artikels (a. a. O. §. 54—58. S. 227—234.). Es ist daher in diesem Zusammenhange einer rein selbstständigen dialektischen Entwicklung weder nothwendig, noch sogar zulässig, jenen Begriff der Person, sonstige empirische Bestimmungen hineinmischend, etwa in dem Sinne zu fassen, wie die Rechtsphilosophie ihn nimmt, und deßwegen zu behaupten, der Gedanke des Ich (der Person) setze nothwendig an sich eine Mehrheit derselben, ein Ich, nur dem Du und Er gegenüber. Schon die bisherige Nachweisung zeigt, daß keiner dieser Momente an sich in jenem Begriffe liegt: das Ich, ebenso, wie das Urich, ist an sich selbst nur monistisch zu denken; es ist seiner Idee nach das auch in der Einsamkeit sich vollgenügende; denn es besitzt Alles in sich selbst, in der Selbstanschauung der eigenen, aus seiner Lebendigkeit (Natur) sich entwickelnden Unterschiede. Und sollte es anders sein, sollten wir Grund finden, von einer Mehrheit göttlicher Personen oder Iche — von einem persönlichen Sichselbstgegenüberstehen Gottes in einem Ebenbilde

seiner selbst, — ebenso von einer Mehrheit, ja Unendlichkeit des kreatürlichen Ichs zu reden: so kann dieser Grund nicht in dem dialektischen Begriffe der Person, sondern nur in weit concreteren Bestimmungen derselben gefunden werden.

Wie nämlich der Begriff des Urich, der sich reflektirenden Einheit des Unendlichen, also gefaßt, jede Mehrheit oder Verdoppelung desselben geradezu ausschließen würde; so schließt nicht einmal der Begriff des kreatürlichen Ich eine solche Mehrheit nothwendig in sich ein; vielmehr müßte es an sich weit natürlicher erscheinen, den kreatürlichen Geist, den Geist der Menschheit, welcher in seiner Wahrheit nur der ebenbildliche Gottes sein kann, und wie das Menschengeschlecht, trotz seiner erscheinenden Zersplitterung in unzählige Iche, als Gattung Individuum ist, ebenso auch geistiger Weise in Einem Iche realisirt sein zu lassen. Und wie dem auch sei, für die durch keine empirischen Prämissen geleitete Forschung wird nur das einer weitern Erklärung bedürfen, daß der Iche unendliche seien, nicht daß ihnen allen doch nur die Einheit zu Grunde liegen kann.

Aber nicht die bloße Denkbarkeit (Widerspruchlosigkeit) jenes Begriffes, sondern die Nothwendigkeit desselben hat sich ergeben. In der Person, im Geiste Gottes, zeigte sich die einzige Macht, die unendlichen Raum- und Zeitunterschiede ideell (denkend), wie real (wirksam) zu überwältigen, in sie den Zweck einzuschauen und darin zu realisiren: nur der absolute denkend-wollende Geist ist gewachsen einem solchen, aus dem Zerfließen in die Unendlichkeit stets zur Einheit zurückzulenkenden Universum. Und hiermit ist ein anderer charakteristischer Unterschied unserer Gotteslehre von jener ältern gegeben.

Es ist nämlich der stärkste Nachdruck darauf zu legen, daß dieser Begriff des absoluten Geistes schlechthin hinausliegt über jede bloß empirisch psychologische Bestimmung, und von den Voraussetzungen, welche im Begriffe des endlichen Geistes gegeben sind, ganz unabhängig ist. Denn so wenig ist es wahr, daß jener bloß aus Reflexion auf das psychologisch Thatsäch-

liches in uns und aus (leerer) Steigerung desselben sich ergeben hätte; daß wir umgekehrt sagen müssen, jenem komme allein zu, Geist zu heißen in eigentlicher Bedeutung; unser Geist, der empirisch endliche, sei nicht die wahre, ursprüngliche Verwirklichung dieses Begriffes, vielmehr das schlechthin ihm unangemessene: und nicht darin liege das Problematische und Unbegreifliche, wie ein solcher (absolute) Geist zu existiren vermöge, — dieser ist vielmehr, wie an sich bedingungslos und selbstständig, so durch sich selber klar und evident, — sondern umgekehrt müsse das der Erklärung bedürftig erscheinen, wie jene halbe, in ihrer eigentlichen Wirkung und Macht gleichsam gelähmte, der Selbstnegation verfallene Geistigkeit, als welche sich die des Menschen faktisch zeigt, zur Existenz gekommen sein könne. Diese Frage wird in der Religionsphilosophie eine der entscheidendsten Wendungen über die Ansicht von Welt und Geschichte herbeiführen, noch dazu, wenn sich findet, daß jene zeit- und raumüberwindende Macht im Erkennen und Wirken, welche die des wahren Geistes ist, wenigstens sporadisch und in vorübergehenden Spuren (in den Zuständen, welche überhaupt als magische bezeichnet werden können) unser gegebenes Geistesdasein berührt, also unserm Geiste latent, — gegenwärtig, aber wie gebunden in ihm ist.

Und so dürfen wir wiederholen: der absolute Geist ist der schlechthin evidenteste aller Begriffe (vgl. Z. Schr. Bd. V. H. 2. S. 206. 229. 230.), wenn man sich überhaupt zu den Prämissen desselben in seiner eigentlichen Bedeutung erhoben hat. Dagegen nicht evident, sondern nur empirisch zur Glaublichkeit und Anerkenntniß zu bringen, ist die Geistesweise, welche sich in uns verwirklicht zeigt: und weit entfernt, daß jener allein aus der Thatsache der letztern seine Bewährung oder Beglaubigung schöpfte, ist umgekehrt zu behaupten, daß Gottes Geist allein, wie der Grund, so der rechte Maasstab ist, an welchen der wahre Begriff des Geistes gefunden wird, und von dem daher auch der menschliche sein Selbstverständniß hoffen kann.

Hiermit ist der ganze Einwurf, von dem wir ausgingen, in sein letztes Bollwerk zurückgedrängt, hat aber dadurch eine neue Gestalt angenommen: mag auch Gott nur als Geist zu fassen sein, so bleibt er doch, aber als solcher, der endlichen Intelligenz schlechthin „unbegreiflich"; er kann nie Gegenstand einer „Wissenschaft" werden; denn wie sollte ein endliches Wesen und sein Verstand des Unendlichen mächtig sein? Es ist das Grundargument des Kantisch-Jacobischen Bildungsstandpunktes, und auch jetzt noch, nicht bloß durch die Autorität jener beiden großen Denker, sondern durch eine augenfällige innere Wahrheit, deren Sinn und Gränze wir aber aufzusuchen haben, hinreichend beglaubigt für Jeden, der nicht sofort sich pantheistischer Denkweise zuwenden will.

Wenn wir nun dennoch diesem Satze entgegentreten, ist vor allen Dingen zu unterscheiden, daß wir es nicht im Sinne des Pantheismus thun, daß wir vielmehr der pantheistischen Behauptung von einem adäquaten Erkennen Gottes durch Denken ebenso entschieden widersprechen. Die Hegelsche Schule nämlich, — besonders Einzelne aus ihnen, welchen schon Göschel entgegengetreten ist, ohne daß es damit doch viel weiter gekommen wäre, als bis zu Protestationen dagegen und einem äusserlichen Sichlossagen davon — lehrt in diesem Betracht ganz folgerichtig: Gott erkennt sich in uns ohne Rückhalt, weil unser Erkennen Gottes nur durch ihn, das seine ist: eine Behauptung, welche in gewissem Betrachte vollkommen richtig zu nennen wäre *). Bliebe nun — so argumentiren sie aus jener Grundprämisse pantheistisch weiter — in Gott für uns ein Dunkles, Undurchdrungenes, sich nicht in das Licht des Erkennens Auflösendes: so wäre Gott insoweit für sich selber dunkel, und so sich selber ungleich, was seinem Begriffe widerspricht. Gottes Geist geht daher auf im menschlichen, wird

*) In welchem — darüber vergleiche man die antithetischen Sätze in dieser Zeitschrift (Bd. II. H. 1. S. 28—31.), welche das Verhältniß in seinen zum Theil verwickelten Formen aufzuhellen suchen.

in ihm dergestalt „offenbar," daß im absoluten Wissen ebenso Gott zum völligen Selbsterkennen, wie der Mensch zum völligen Gotterkennen gelangt ist. Also keine göttlichen Geheimnisse für den Menschen, keine Unergründlichkeit und wahre Ueberweltlichkeit seines Geistes, weil er ja, nur in den menschlichen eingehend, zum Selbstbewußtsein gelangt.

So die beiden entgegengesetzten Standpunkte in ihrer höchsten Spitze und Entschiedenheit, abgesehen von den dazwischenfallenden, halbpantheistisch schillernden, eigentlich sich selbst mißdeutenden Nebenansichten. Beide, in ihrer direkten Entgegensetzung, können sich nur protestirend gegen einander verhalten, nicht aber in den andern eingehen oder sich ihm assimiliren, weil jeder aus einem wahrhaften und tiefliegenden Bedürfnisse des Geistes hervorgegangen ist, welches der andere nicht anerkennt oder unbefriedigt lassen muß. Und so ständen sie, was ihre allgemeine wissenschaftliche Dignität betrifft, im Wesentlichen auf der gleichen Stufe: sie fordern durch sich selber einen dritten, nicht sowohl sie „vermittelnden", als jeden berichtigenden Standpunkt. In Betreff ihres innern Verhältnisses zur Wahrheit jedoch wäre ein sehr verschiedenes Urtheil über sie zu fällen: wir können den ersten für unvollständig und einseitig erklären, aber er behält Recht in dem, was er abweist: diesen müssen wir dagegen für sich selbst als grundirrthümlich und die Wahrheit verkehrend bezeichnen.

Ueber beide jedoch, — und zugleich über sie hinaus — scheint durch das Bisherige eine gründliche Orientirung vorbereitet zu sein:

1) Durchaus erkennbar ist Gott nach seinem Begriffe, der sich zugleich in seiner unendlichen Realität bewährt, — oder nach seiner Idee, und zwar mit der unwiderstehlichsten und eindringendsten Evidenz, weil in jener allein der Schlußstein, die Bewahrheitung aller Weltbegriffe gefunden ist. Ihre Gewißheit ist durchaus gleich jener der Welt, denn nur durch sie ist das Welträthsel begreiflich gemacht. Was ferner jedoch in der also gefundenen Idee Gottes enthalten

ist, oder als Folgerung sich ergiebt, das fällt gleichfalls in den Bereich der spekulativen Wissenschaft. Eine erschöpfende Entwicklung der Idee Gottes durch Denken ist nicht nur möglich, sondern, als eigentlich metaphysische Aufgabe, durch das Gegebensein der Weltprobleme sogar gefordert, und ihrem nähern Inhalte nach Aufgabe der spekulativen Theologie, als der Wissenschaft von Gott nach seiner Idee. Darin aber liegt nichts Vermessenes, Ueberschwängliches, oder dem Wesen des „menschlichen Verstandes" Unangemessenes, den Begriff des Geistes, zugleich darin auch des absoluten Geistes, nach all seinen innern Beziehungen denken zu können. Denn, wie von anderswoher als erwiesen betrachtet werden darf, ist Denken das einzige Vermögen des Bewußtseins, wodurch dasjenige, was an sich selbst ein Unendliches in sich schließt, und deshalb die Anschauung, die Erfahrbarkeit übersteigt, in einen einfachen Gedanken zusammengedrängt, und eben damit zum Begriffe erhoben werden kann. Aber dies gilt darum nicht allein vom Wesen (der Idee) Gottes, vielmehr begegnen sich in der Eigenschaft, bloß gedacht werden zu können, alle Begriffe, in denen ein Unendliches dem Geiste vergegenwärtigt werden soll. Die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit, des Universums, ist nicht weniger schlechthin unanschaubar, und, was zugleich damit gesetzt ist unvorstellbar, muß aber gedacht werden, wie die Idee des absoluten, die Weltunendlichkeit in seinem Denken und Wollen schlechthin einigenden Gottes es ist.

2) Somit ist von der absoluten Begreiflichkeit Gottes, seiner Idee nach, die (allerdings „verendlichende") Anschaubarkeit und Vorstellbarkeit desselben nicht nur zu unterscheiden, sondern beide haben vielmehr ihren Gegensatz, wie überhaupt auch in andern Dingen an dem Begriffe, so insbesondere an der Idee Gottes. In dieser ist gerade enthalten, als ihr unterscheidender Moment, daß sie jene Formen des Erkennens und der Erkennbarkeit an ihm ausschließen muß.

Und so ist Gott in seinem ewigen Wesen zuvörderst schlechthin unanschaubar, einer empirisch bedingten (an die

Bestimmungen des Wo, Wann und raum-zeitlich begränzten Was gebundenen) Vergegenwärtigung durchaus unzugänglich; — es giebt kein „Anschauen" Gottes, weil er, als ewiges Wesen, oder sofern er dies ist, nicht einzelner Gegenstand eines empirischen Bewußtseins werden kann: eine Behauptung, welcher im Ernste noch niemals widersprochen, die aber bei Weitem noch nicht in der Wichtigkeit ihrer Folgen erwogen ist. Nach der Einen Seite schließt sie die Konsequenz in sich, daß der dennoch nun vorhandene Begriff Gottes, als des ewigen, darum nur im Denken und für Denken vorhanden sei: nach der andern Seite hin muß fast mit Nothwendigkeit, dieser unfaßlichen, dem unmittelbaren Bewußtsein fern sich haltenden, ewigen Natur Gottes gegenüber, das Bedürfniß sich ankündigen einer in die empirischen Bedingungen eingehenden Gegenwart Gottes. Und wenn von Christus das große Wort überliefert ist: Wer mich sieht, der siehet den Vater; so bestätigt er in Wahrheit dadurch jene spekulative Konsequenz nach beiderlei Hinsicht, indem er sich selbst, die menschgewordene Gottheit, als die einzige Gestalt bezeichnet, in der Gott ein anschaubarer, in empirische Gegenwart eingehender geworden ist. Damit ist er eben nicht bloß Gegenstand des spekulativen Denkens, weil er nicht mehr bloß ewiges Wesen ist, sondern, durch seine innigste Vermittlung und Eingeburt in die Welt, zugleich dem unmittelbaren Bewußtsein sich anbequemt, ihm gemäß gemacht hat; und hier sind es daher auch ganz andere Kräfte, als die bloß contemplativen oder untersuchenden, im Menschen, die ihn anzuerkennen und ihm sich anzueignen haben.

Aber damit ist sodann auch Gott, seiner Idee nach, ausdrücklich um jener Bestimmung willen, als schlechthin unvorstellbar zu bezeichnen, weil nur das Erfahrungsgemäße auch vorgestellt werden kann: denn von ihm, wie vom Anschaubaren, sind die Bestimmungen des Wo, Wann und des endlich begränzten Was unabtrennlich. In diese Konsequenz jedoch, Gottes ewiges Wesen von jeder Vorstellung rein zu erhalten, weigert sich das gewöhnliche Bewußtsein einzugehen, noch

weniger vermag es, aus einem tief in seinem Wesen liegenden Grunde, mit Ernst und Strenge sie festzuhalten. Denn wenn es auch durch eine ausreichende Erkenntnißtheorie vollkommen sich überzeugt hätte, in der Idee Gottes auf alle Bedingungen empirischer Anschaubarkeit verzichten zu müssen: so drängt sich dennoch auch hier die Vergegenwärtigung durch das Vorstellen unwillkürlich hinzu, weil nur so das Gedachte Wirklichkeit erhalten zu können scheint; wie denn Vorstellen und Denken in den gewöhnlichen psychologischen Zuständen uns unaufhörlich in einander fließen, und man jenes wohl auch für ein Denken hält, weil dies seinerseits von den empirischen Stufen des Erkennens, dem Anschauen und Vorstellen, herkommt, und so durch das Vorstellen hindurchgegangen sein muß, indem es dasselbe stets zu seinem begleitenden Nachbarn und vergegenwärtigenden Sinnbildner hat. Die Begriffe werden in dem Maaße dem Bewußtsein lebendig und gegenwärtig, je mehr sie in solcher vorstellenden Sinnbildlichkeit Gestalt gewinnen, wie z. B. die geometrische Figur ein solches, mit ihrem Begriffe sich durchdringendes Sinnbild der konstruirenden, dadurch aber ein Unendliches solcher vereinzelten Raumfiguren in sich schließenden Denkthätigkeit ist.

Diese ganze das Denken unterstützende Beiläufigkeit des Vorstellens ist nun aus dem nachgewiesenen Grunde schlechthin abzuweisen bei jedem Inhalte des Erkennens, welcher die Bedingungen der Anschaubarkeit übersteigt, wo der Inhalt ein Unendliches betrifft. Hier ist das (eben darum reine, die Anschaubarkeit, wie Vorstellbarkeit negirende) Denken die einzige ihm gemäße Form des Bewußtseins: die vergegenwärtigende Macht liegt allein in der Stärke des Denkens, welches das, was einen unendlichen Inhalt und unendliche Beziehungen einschließt, in einem einfachen Gedanken vor das Bewußtsein stellt. Es ist, was Spinosa als das tertium genus cognitionis, Leibnitz als die den Menschen specifisch vom Thiere abscheidende Fähigkeit, ewige Wahrheiten zu erkennen, bezeichnet, und was durch Kant, und nach ihm, die Vernunft, als das Vermögen der Ideen (des Unendlichen) genannt worden ist.

Aber auch an diese will das Vorstellen sein Recht nicht aufgeben; ja es hat sich an dieser Stelle sogar in das philosophische Denken eingedrängt, und mit ihm den sogenannten Progreß und Regreß in's Unendliche erzeugt, dessen Widerlegung, aber nicht dessen Erklärung aus seinem unwillkürlichen erkenntnißtheoretischen Ursprunge, Hegel gelungen ist. Er läßt sich überall und in allen Gestalten als das Produkt des Vorstellens eines an sich Unvorstellbaren, weil Unendlichen, bezeichnen. Wenn nämlich die Negation jeder begränzenden Vorstellung, was gerade den Begriff des Unendlichen ausmacht, nun dennoch vorgestellt — das Unendliche zum Vorstellbaren, d. h. zum Begränzten und dennoch Unbegränzbaren, — gemacht werden soll: so kann dies nur in einem endlos wechselnden Setzen und Wiederaufheben jeder solchen vorgestellten Gränze bestehen. Das an sich, in seiner Totalität (wie mit Einem Schlage) Unendliche wird dadurch in eine leere, ewig sich selbst wiederaufhebende Unermeßlichkeit auseinander gezogen; welchen Kampf des Vorstellens, das ihm Incommensurable zu erreichen, man nicht selten für das eigene Wesen des Unendlichen, und das Nimmererreichen-Können des Resultats nach Hegels richtiger Bemerkung fälschlich für erhaben gehalten hat.

Vielmehr ist das Grunderhabene des göttlichen Wesens die positive Ausschließung aller Vorstellung bei ihm, die absolute Ohnmacht derselben ihm gegenüber. Unvorstellbarkeit desselben nach allen seinen Prädikaten ist daher, wenn auch nur ein negatives, aber sehr bestimmtes und sicher leitendes Kriterium dafür, ihn gedacht, und nach seinem Wesen („adäquat") gedacht zu haben. Ihn dennoch „sich vorstellen" wollend, würde man gerade darum nicht Gott, sondern ein endliches Wesen vor sich haben; auch jede eigenschaftliche Bestimmung, welche etwa durch vergegenwärtigende Vorstellung uns nahe gebracht werden sollte, könnte in demselben Betracht nicht mehr für wahr oder begriffsgemäß erachtet werden. In diesen Bereich fallen daher die Bestimmungen am göttlichen Wesen, welche man für wirklich anthropomorphistische

halten muß. Dabei ist gar nicht ausgeschlossen, daß sie dem-ungeachtet zugleich ursprünglich wahre Begriffe bezeichnen kön-nen, nur in Vorstellung verwandelt, oder nach Vorstellungsweise ausgedrückt, wozu die Neigung um so größer ist, — was aber die darin eingehüllte Wahrheit um so eher sich gefallen lassen kann, ohne ihren wesentlichen Inhalt und den Kern ihrer Be-deutung einzubüßen, — je mehr die Sprachbezeichnungen selbst, deren sich der Begriff auch dafür bedienen muß, ursprünglich auf dem Uebergange vom Vorstellen in's Denken sich gebildet haben, und der philosophische Sprachgebrauch überhaupt ja oft genug aus dem Elemente des in's Vorstellen sich zurückübersetzen-den Denkens schöpfen muß. Beispiele von dieser Vertauschung oder von diesem Herabsinken in's Vorstellen werden sich fast an allen eigenschaftlichen Bestimmungen Gottes, wie sie bis jetzt gefaßt worden sind, nachweisen lassen, ohne daß von Seite der spekulativen Theologie behauptet werden dürfte, daß ihr eigent-licher Gehalt darum verloren gegangen, oder die wesentliche Wahrheit derselben dem Geiste dadurch entfremdet worden wäre.

Je strenger wir nun darauf bestehen müssen, im Denken die einzige Form des Bewußtseins zu sehen, welche das Unendliche überhaupt, und so auch das ewige Wesen Gottes der Wahrheit nach zu erkennen, damit sich selbst und seinen Gegenstand über das Vorstellbare zu erheben vermag: desto mehr scheint, nach einer natürlichen, doch keineswegs bisher anerkannten Konse-quenz, auch der G l a u b e in sein eigenthümliches Recht wie-dereingesetzt zu werden, und zwar zu seiner alten und ursprüng-lichen Bedeutung, als das u n m i t t e l b a r e und für sich selbst u n g e r e c h t f e r t i g t Fürwahrhalten des an sich „Unbe-greiflichen" oder eigentlicher desjenigen, was sich der V o r s t e l l-b a r k e i t entzieht. Ja indem wir die Rechte des Denkens an jene großen Gegenstände in ihrer vollen Ausschließlichkeit geltend machen, scheinen wir von selbst dazu gedrängt zu werden, auch dem Glauben dasselbe Gebiet in ungeschmälertem Zugleichbesitze zu überantworten: ein Verhältniß, wodurch beide sich nicht nur ä u ß e r l i c h ausgleichen und an einander abgränzen, oder wo

dem Glauben ein besonderer, für das Denken unzugänglicher Gehalt vorbehalten bliebe, — nach der unklaren, grundverderblichen Weise, wie jetzt einige spekulative Theologen ihren Standpunkt zwischen Glauben und Wissen, und ihren Inhalt aus dem Glauben und Wissen, als Mischlingsprodukt von beiden, nehmen wollen, — oder wo er, als sogenannter Vernunftglaube, als Ahnung u. s. w., wie man ihn auch in seinem Verhältniß zum Denken fasse, immer doch im Gegensatze zu ihm steht, mithin auch einen Angriff oder eine Erschütterung von ihm zu befahren hat; — sondern wo beide, durchaus Eines Inhalts und ihren Gemeinbesitz sich verbürgend, mit vollem Bewußtsein ihrer gleichen Rechte in einander stehen. — Wir bestimmen das Verhältniß kürzlich noch näher.

Dasjenige nämlich, was für das nichtspekulative Erkennen, — welchem mithin das Anschauen und vorstellende Denken die einzigen Weisen des Bewußtseins von der Wahrheit und vom Wirklichen sind, — eben deßhalb schlechthin unanschaubar und unvorstellbar bleiben muß, was gerade das nur durch reines Denken zu Begreifende, aber darin wirklich Begreifliche ist, — dies kann für jene Stufe des Bewußtseins, für welche es doch nicht minder wahr und wirklich zu sein verdient, allein in der Gestalt eines unmittelbaren, die Vorstellung davon abhaltenden Fürwahrhaltens, des Glaubens, vorhanden sein. Das nur zu Denkende kann eben deßhalb in anderem Sinne — für die der Spekulation unfähigen Zustände des Bewußtseins — nur das Geglaubte sein.

Die theoretischen Wahrheiten der Religion sind jedoch von dieser Art, weil sie im ewigen Wesen Gottes ihren letzten Grund haben: sie sind unvorstellbar, d. h. nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche „unbegreiflich". Alles kommt jedoch darauf an, überhaupt von ihnen überzeugt, ihrer gewiß zu sein: das Vorstellen und vorstellende Denken zerstört oder gefährdet aber diese Gewißheit; deßhalb ist diesem halben, fluktuirenden, mit Vorstellungen sich durchmischenden Denken gegenüber der Glaube

in seiner ursprünglichen Bedeutung, als die Zuversicht zum „Unbegreiflichen“ (wie man — von dorther mit Recht — es genannt hat), als das volle, gemüthskräftige Vertrauen zu dem, was, wenn nicht begreiflich, doch ahnungsweise ihm wahr ist, unendlich höher zu stellen; denn dieser Glaube giebt dem Bewußtsein die innere Einheit und Gediegenheit zurück, und das (wahre) Denken schließt ihn nicht aus oder ist ihm entgegengesetzt, sondern es bekräftigt ihn in seiner Geistesart, indem es zugleich ihn sich selber erklärt.

Und dies zwar auf doppelte Weise oder nach zwei Seiten hin.

Zuvörderst erkennt die Spekulation, und hat zu begründen, daß der Glaube die einzige Weise des Bewußtseins sei, in der die sinnlich-unspekulative, unwillkührlich an die Formen des Endlichen gekettete Erkenntniß die Wahrheiten der Religion besitzen kann, ohne doch der Tiefe und Eigentlichkeit derselben verlustig zu gehen; und auf den Besitz, auf die Gewißheit derselben, kommt es vor allen Dingen an. In diesem Sinne erweist die Spekulation die Rechte des Glaubens. Denn von Gottes Allwissenheit oder wirksamer Allgegenwart, von seinen geistig unendlichen Eigenschaften, schlechthin überzeugt zu sein, die Pistis daran zu haben, — trotz den Instanzen des sinnlichen Verstandes dagegen, — sei dies nun in Gestalt des Glaubens oder des Denkens, ist die erste Bedingung, das höchste geistige Gut, dessen Keiner entbehren soll, das aber für Keinen in der Form des sinnlichen Verstandes, für Viele deßhalb nur in der Form des Glaubens genossen werden kann. Und falsch ist die Einrede, welche eine bekannte Denkweise hier in Bereitschaft hat, daß die ewigen Wahrheiten eben nur für das Denken wahr sind, gleichfalls wenn sie allein durch Denken, als Erzeugniß desselben, gewonnen werden könnten, und nicht an sich selbst eine Wahrheit und Objektivität besäßen, die, in's Bewußtsein und Gemüth aufgenommen, die gänzliche Umschaffung desselben zu bewirken vermöchten. Deßwegen ist das spekulative Denken auch dem Glauben gegenüber nicht das

vornehmere, — wie eine stillschweigende Uebereinkommniß der Philosophie sich dies vorbehält — das sich allein rühmen dürfte der Sprache der Götter gegen die der übertägigen Menschen; sondern der Glaube wurzelt in derselben Welt des Ewigen, wahrhaft Seienden, und er hat noch den nicht gemeinen Vorzug vor dem Denken, daß er, überall ganz und individuell, alle Zustände des Geistes zu begleiten und zu durchdringen vermag, und so allein ihm Gesinnung werden kann, was die Befriedigung des theoretischen Triebes allein nimmermehr vermöchte.

Und dies ist die andere Seite der Frage. Der Denker, welcher nur in dem Maße der rechte und gründliche zu sein vermag, als er der ganze Mensch ist, und, gleich dem Dichter, die Fülle der gesammten Menschheit in sich zum Bewußtsein erhebt, kann selber nicht stehen bleiben bei jener bloß folgerichtigen Konsequenz einer Theorie, die, wie ein jeder gelungener Syllogismus, nur das Resultat haben könnte, daß man, ohne weitere Theilnahme der übrigen Gemüthskräfte des Menschen, Nichts dawider haben, keine Einwendungen dagegen machen kann: und dies hat gerade die nüchterne Hohlheit so vieler jüngern Spekulanten erzeugt, welche die gewaltigsten und sinnbewegendsten Wahrheiten in so leichter Behaglichkeit handhaben und so vertraulich mit ihnen umgehen, als wären es die Gewöhnlichkeiten der Tageslitteratur. Auch den Denker muß die Zuversicht ergreifen zu dem Inhalte seiner theoretischen Evidenz, sie muß ihm lebendig und gegenwärtig werden, d. h. eine geglaubte sein, da sie, sobald er sie zu einer vorstellbaren machen wollte, nicht minder auch ihm entschwinden oder sich verdunkeln müßte. Und so zählt er sich selbst, mit dem vollkommensten Bewußtsein und mit Rechenschaft von seinen Gründen, sofern er vorstellendes, nicht bloß spekulatives Bewußtsein ist, — und als Totalbewußtsein ist er nothwendig und vor allen Dingen jenes, — nicht minder den Glaubenden bei, indem er weiß, daß nach Weise des Vorstellens dem Absoluten und Ewigen nicht beizukommen ist. Dennoch sucht man das Wirkliche unwillkührlich auch vorstellend sich zu vergegenwärtigen und besitzt

es eigentlich nur so als gegenwärtiges und gewisses; und so ist jener Conflikt, so lange die entgegengesetzte Natur dieser Bestimmungen nicht aufgedeckt ist, was gleichfalls nur die Philosophie vermag, durchaus unvermeidlich.

So sicher und ganz unabweislich daher durch spekulatives Denken das ewige Wesen Gottes erkannt wird, so gewiß die Idee desselben gedacht werden kann und muß; so ist sie doch, widerstrebend jeder Vorstellbarkeit, auch für den, der sie so eben gedacht hat, weil nicht im Vorstellen, nur im Glauben vollständig da, d. h. er bedarf des Vorsatzes, seiner festen Ueberzeugung von ihr, — trotz der Unmöglichkeit, sie bestimmt oder vergegenwärtigend sich nahe zu bringen, — wirklich getreu zu bleiben.

Aber dies Verhältniß, und, wenn man will, der damit zusammenhangende durchaus geforderte Glaube an die Realität des dennoch Unvorstellbaren, gilt keinesweges nur in Bezug auf Gott, oder muß bloß für diese Sphäre der Erkenntnisse zugegeben werden: — ein bisher allgemeines Vorurtheil, welches nicht wenig dazu beigetragen hat, die „Rechte des Glaubens" theils einzuengen, theils einer beschränkten und vorurtheilsvollen Ausschließlichkeit verdächtig zu halten. Denn überhaupt ist das Vorstellen und die Vorstellbarkeit, wie schon gezeigt, nach ihrer ganzen psychologischen Genesis schlechthin gebunden an die Bedingungen des innern und äussern Sinnes, welche in durchaus feste Schranken der Perceptivität eingeschlossen sind. Alles Vorgestellte und Vorstellungsfähige ist nur reproducirt oder umgestaltet Angeschautes: — dies können wir aus der Erkenntnißtheorie als erwiesen voraussetzen.

Wo also die Anschauung ausgeht, — wie nicht bloß im gedankenmäßig Unendlichen, sondern auch in der sinnlichen Unendlichkeit, bei den Begriffen des sinnlich Größten und sinnlich Kleinsten: — da geht uns auch die Vorstellung aus, wie wir richtig sagen. So ist uns die Unermeßbarkeit des Raumes, der Zeit, der Weltausdehnung ebenso theoretisch gewiß, als unserm Bewußtsein durchaus unvorstellbar: wir können

sie nur denken. Dem aber, welcher sich von ihren Gründen nicht zu überzeugen vermöchte, ist, auch in Bezug auf diese Gegenstände, nur ein Glaube anzumuthen, welcher der Vorstellbarkeit widerspricht. Aber da wir jene Bestimmungen schlechterdings denken müssen, so ist der Glaube an ihre Realität zufolge ihres Denkens, und troz ihrer „Unbegreiflichkeit", zugleich die höchste Gewißheit.

Nicht anders verhält es sich, wenn wir, nach der entgegengesetzten Richtung dieses sinnlich Unendlichen, zum unendlich Kleinsten uns hinwenden: auch hier hört an einem bestimmten Punkte die Vorstellbarkeit von räumlichen Unterschieden auf, deren Realität wir doch anzunehmen genöthigt sind. In den kleinsten mikroskopischen Thieren müssen wir eine vollständig ausgebildete Organisation annehmen, und es ist gewiß, daß hierin noch keineswegs die Gränze der organisirten Materie anzunehmen ist, daß diese vielmehr nicht nur in's Unendlichkleinste theilbar, sondern wirklich getheilt gedacht werden muß. Alle diese Schlüsse haben unwiderstehliche Gewißheit; dennoch vorstellen können wir nicht, was sie behaupten; sie werden uns in Bezug auf ihre Vorstellbarkeit „Glaubensartikel", gegen welche nicht weniger die seltsamsten, vom vorstellenden Denken erregten Zweifel entstehen müßten, wenn nicht die Prämissen selbst, in ihrer empirischen Gegebenheit, allem Abläugnen Troz böten, und wir so vom Palpabeln und Anschaubaren allmählich in das Gebiet des nicht mehr Anschaulichen hinübergezogen würden.

Natürlich kann dieser Begriff des sinnlich Unendlichen hier nicht weiter ausgeführt werden: er sollte nur zur erläuternden Parallele dienen, daß hier ein Glaube an das „Unbegreifliche" (Unvollstellbare) eben so unvermeidlich sei, wie bei den Begriffen und Bestimmungen, die das geistig Unendliche betreffen, daß also die Protestationen gegen das „Unbegreifliche" in seiner gemein sinnlichen Bedeutung völlig widersinnig sind und auf einen Grundmißverstand beruhen. Umgekehrt muß ausgesprochen werden, daß alles wahrhaft Reale, der Grund und Kern

selbst der sinnlichen Erscheinungen, unbegreiflich sei, d. h. im Hintergrunde der Unvorstellbarkeit liege.

Dies die Eine Seite der ganzen Frage, nach welcher wir auf der absoluten Begreiflichkeit der Idee Gottes, aber ebenso auf ihrer Unvorstellbarkeit, bestehen müssen. Jedoch dem („adäquat" begreifenden) Denken der Idee Gottes steht gegenüber ein reales Erkennen Gottes, zunächst wenigstens der Forderung nach. Wie indeß nur ein metaphysisches Denken der Idee Gottes, keineswegs ein Anschauen oder Vorstellen desselben zugestanden worden ist; ebenso wenig kann Gott nach seiner unendlichen, in sich verborgenen Realität durch solches Denken erkannt — in seinem positiven Wesen begriffen, viel weniger in dieser Innerlichkeit erschöpft, anerkannt werden. Nothwendig zu denken ist er, als absolut denkendes und wollendes Wesen; was aber Inhalt seines unendlichen Denkens und Wollens ist, das kann schlechthin nicht metaphysisch, aus seiner Idee, sondern nur mittelbar, und zwar in durchaus bestimmtem und eigentlichem Sinne nur durch ihn selbst, auf erfahrungsmäßige Weise, erkannt werden.

Hiermit eröffnet sich eine neue Reihe von Verhältnissen des Gotterkennens zum Erkannten, und auch hier sind sehr wesentliche Stufen und Momente zu unterscheiden. Zuzugeben ist jedoch sogleich, daß, wenn wir in dieser Hinsicht dem bekannten Satze völlig beitreten: Gott könne nur durch Gott erkannt werden; — diese Fundamentalwahrheit nicht weniger Geltung habe in Bezug auf das Denken der Idee Gottes. Dies hat sich schon gezeigt in den philosophischen Disciplinen, welche wir hier voraussetzen dürfen. Die Entwickelung des Denkens ist nur das Bewußtwerden der Idee des Absoluten; und nur dadurch, indem der menschliche Geist überhaupt der denkende ist, das Denken zu seinem Begriffe und seiner Bestimmung gehört, hat er die Fähigkeit auch des Denkens Gottes.

Selbst von dieser allgemeinsten Erkenntnißweise (in diesem Zusammenhange der ersten) ist zu sagen: daß auch in ihr Gott nur durch Gott erkannt wird vom menschlichen Geiste, weil er nur durch und in Gott der denkende ist. Darin ist jedoch das Verhältniß des Menschen zu Gott des allerallgemeinste und vermitteltste, zugleich das freieste; aber es ist auch am Spätesten eingetreten. Nur auf der welthistorischen Basis eines Bewußtseins vom Göttlichen in den Religionen hat das Denken jenen Inhalt sich aneignen können: es bedurfte des Wortes und der Vorstellung des Göttlichen, als einer Gegebenheit, um, wie in allen Denkprocessen. — (denn auch im Denken würde aus Nichts nur Nichts werden können), — erst am Gegebenen die Nothwendigkeit und Unwiderstehlichkeit seines Inhalts herauszuläutern. Wie aber noch in weit speciellerer Beziehung zu sagen sei, daß die Idee der Einheit Gottes, ehe denn das Denken sie gefunden, und so daß es sie (relativ unabhängig) wiederfinden konnte, in ganz anderer und ursprünglicher Weise nur durch eigentliche Offenbarung in's Bewußtsein des Menschengeschlechts getreten sei, und daß erst hierin der letzte Ring des abschließenden Verständnisses über alle diese Verhältnisse liegen könne, dies wird eine spätere Bemerkung zeigen.

Jenem Denken haben wir nun in jeder seiner Weisen und Aeusserungen ein positives Erkennen Gottes durch eigene Vermittelung gegenüberzustellen. Zuvörderst liegt es überhaupt im Begriffe substantieller Persönlichkeit ein in sich Verborgenes zu sein, und nur soweit sie will, in dem sich kund zu thun, was sie an sich ist. Jeder Geist, ja jede organische Lebendigkeit ist ein Unzugängliches, Verschlossenes; nur durch es selbst ist ihm beizukommen. Ist nun jeder Geist dem andern ein Geheimniß, ein Unergründliches und Unberechenbares: so kann auch Gottes Geist positiv nicht an sich selbst, sondern nur durch und in seiner Offenbarung erkannt werden. Es ist abermals ein Erkennen Gottes durch Gott, aber in einer durch Spekulation vermittelten empirischen Weise. Indem wir in der natürlichen und geistigen Schöpfung der Dinge ganz eigentlich

mit Gottes Gedanken und Entschlüssen verkehren, sie nachzudenken haben in ihrem Zusammenhange und immanenten Zwecke, was das gedankenmäßige, ideelle Element in ihnen, zugleich das Werk spekulativer Thätigkeit für uns ist, — sind wir doch einer ganz empirischen Wirklichkeit, und den äussern Gränzen und innern Erkenntniß-Bedingungen, die eine solche uns auferlegt, zugewiesen. Gottes Geist und Wille (sein Inneres) ist der Wirklichkeit und Wirkung nach darum nicht ein verschlossenes oder unoffenbart; beide sind ganz gegenwärtig im Universum, und unser Erkennen steht mitten in ihnen, wie das Licht im Lichte. Aber ebenso wenig ist dem Principe nach ausgeschlossen die Möglichkeit einer Steigerung oder Vertiefung seines sich offenbarenden Willens zur Welt und in die Welt, kurz ein (relatives) Nochnichtoffenbartsein. Es kann hierüber aus dem bloßen Denkbegriffe Gottes (aprioristisch) überhaupt Nichts entschieden werden, — wiewohl die spekulativen Ansichten, denen wir hier besonders entgegentreten, immer zu der Alternative hindrängen: entweder ein absolutes Offenbartsein Gottes zu behaupten, oder den Vorwurf einer nicht offenbaren, abstrakten Jenseitigkeit Gottes im Munde zu führen: — sondern es ist dies eine ganz andere, in die Weltbetrachtung und deren teleologische Steigerungen hineinfallende, realphilosophische Untersuchung oder Probabilität.

Von der größten Wichtigkeit ist es jedoch, schon in dem rein spekulativen Gottesbegriffe für diese Auffassung die Grundlage gegeben zu sehen. Denn dieser Begriff einer relativen Verborgenheit der göttlichen Rathschlüsse, eines Geheimnisses in Gott ist schlechthin wesentlich zum Begriffe Gottes, als lebendiger Persönlichkeit; anders ist die Person Gottes nur die pantheistische „Maske" der zum Selbstbewußtsein im Menschen aufgährenden Weltkräfte. Dann ist überhaupt nirgends ein Geheimniß, ein Ziel der Welt vorhanden, welches allein in der Tiefe eines schöpferischen Geistes aufbewahrt zu denken ist.

Dieser Begriff der Verborgenheit des göttlichen Wesens, Ansich, wie er gerade in der geistigsten Form des Heidenthums

in der Religion der Hellenen, am Bestimmtesten ausgesprochen ist, welche recht gut wußte, wie die Gottheit nur durch eigenes Sichäussern und Hingeben dem Menschen bekannt werden könne, und in den ältern Göttermächten daher gerade diese Verborgenheit anerkannte, welche, hinterhaltig und mit versteckten Rathschlägen (*Κρόνος ἀγκυλομήτης*), unerwartet hervorbricht, oder als unentfliehbare *αἶσα* Jeden erreicht, vor Allem das Ausgezeichnete und Hervorragende gleichmachend (der göttliche Zorneifer, *φθόνος*) *), — dieser Begriff der göttlichen Verborgenheit kann auch in der wahren Theologie nicht aufgegeben werden: er bildet die Voraussetzung und den lebendigen Hintergrund zum Begriffe der freien Schöpfung und Offenbarung, überhaupt dann der geistig persönlichen Eigenschaften der Gnade und Liebe, welche in jenem Dunkel in Gott nichts Schreckendes übrig lassen. Er ist vielmehr bestimmt, in der rechten theologischen Einsicht an die Stelle der für sich nur einseitigen, aber keineswegs falschen Vorstellung eines Fatums, eines unergründlichen Schicksals zu treten, wiewohl er anderntheils der direkteste Gegensatz und die Aufhebung dieses Begriffes ist; denn die göttliche Innerlichkeit und ihr Geheimnißvolles ist ebenso unabtrennlich von der Gewißheit seiner Offenbarung, wie diese es eben darum nicht mehr als die düstere, unaufgehellte Nacht eines nicht zu ergründenden Fatums uns übrig läßt, sondern als die immer sich steigernde (ihn „verherrlichende") Bewährung der Treue Gottes gegen seine Schöpfung; weßhalb die ältern und tiefer denkenden, weil frömmeren Theologen mit Recht die „Herrlichkeit" (*δόξα*) Gottes als den (immanenten, stets sich erfüllenden)

*) Vielleicht läßt sich der merkwürdige Hesiodeische Mythus von der Entstehung der Opfergebräuche damit in Verbindung bringen, wo jener Gedanke sich bis zur Vorstellung eines gegenseitig sich versuchenden Ueberlistens der menschlichen und der göttlichen Geistesinnerlichkeit gesteigert hat, gerade darum weil die Götter nicht mehr Naturmächte, Elementarisches, sondern Persönlichkeiten geworden waren.

Endzweck der Schöpfung bezeichnet haben. Hier gilt daher im universalsten zugleich und eigentlichsten Sinne das Wort, daß, wenn die sich erfüllende Zukunft des göttlichen Weltplanes dem Glaubenden, wie dem Erkennenden, eine sichere und unwiderstehliche ist, — denn sie wirkt schon ewig und allgegenwärtig in allen Weltzuständen sich aus, — dennoch die „Stunde", den Gipfel der letzten Weltvollendung, „der Vater sich vorbehalten hat".

Ergebnisse organischer Entwickelung im Gebiete der Philosophie.

Von

Dr. Karl Weinholtz *)

in Rostock.

Die Weise und den Gang organischer Entwickelung ergab die Naturforschung unserer Zeit **). Beobachtung der Entwickelung der Organismen, Vergleichung der organischen Erscheinungen und Induction ihrer Ergebnisse verschaffte ein Bild organischer Entwickelung überhaupt, das dem Naturforscher als Leitfaden dienen und auch dem Philosophen für sein Gebiet bedeutsam erscheinen konnte. Dieser jedoch mußte das Bild geistig

---

*) Verfasser der „Erfahrungslogik" (Rostock 1834), und eines so eben erschienenen Werkes: „Die Wissenschaftswege unserer Zeit. Erste Abtheilung: der alte Weg und die Wissens-Mittel" (Rostock 1840). In Bezug auf letztere Schrift und ihr Verhältniß zu gegenwärtigem Aufsatze wird bemerkt, daß dieser vor jener geschrieben ist und sich schon seit einiger Zeit in unsern Händen befindet. Die Redaktion.

**) Spuren organischer Entwickelung finden wir freilich schon früher. Auch könnte gesagt werden, daß die Naturforscher hier nicht die ersten gewesen seien, sondern die Philosophen. Denn wir finden bedeutende Naturforscher, welche als zu dieser Richtung gehörend gesetzt werden, ja dies wohl selbst thun und es theils im Allgemeinen, theils in einzelnen Beziehungen auch können; die aber doch Sätze neuerer nicht eigentlich auf organische Entwickelung gerichteter Philosophen zur Hülfe nehmen oder als allgemeine Grundlage ihrer Darstellungen brauchen. Und Kant gab schon früher in seiner Kritik der Urtheilskraft (2. B. S. 291—98) ein treffliches Bild organischer Entwickelung, das jene nicht, vielleicht aber andre benutzten. Doch diesem Bilde und den früheren Spuren fehlte die stufige Darstellung neuerer Naturforscher, wenngleich auch sie bedeutende Mängel zeigen. Davon in einer andern Schrift mehr.

erheben, sein Verhältniß zu Gefühlen und Begriffen durch entsprechende Entwickelung derselben bestimmen, um einen klaren Leitfaden für sein Gebiet und für die Wissenschaft zu erlangen. Zur Vorstellung gegenseitiger Beziehung und Verwandtschaft der Weise und des Weges philosophisch-organischer Entwickelung und der naturwissenschaftlichen kann dienen die Angabe des Grundzuges der natürlichen.

Der Weg der ursprünglichen organischen Entwickelung in der Natur ist vorgezeichnet durch eine von Innen nach Außen gehende Kraft. — Die Sprossen-Entwickelung, als unselbstständiger Hervorwuchs, kann hier zurückgesetzt, und dagegen die Ei-Entwickelung hervorgehoben werde. Demnach hier nur von der letzten oder der, die ihr entspricht und durch die Entstehung der Wirbelthiere am Besten in ihrer natürlichen Ursprünglichkeit vergegenwärtigt wird. — Form, Stufen und Folge der Entwickelung sind im Allgemeinen diese:

1) Die Organismen entwickeln sich aus einem Keim des Saamens oder Eies in Wechselwirkung mit den übrigen Säften des Eies.

2) Der Keim ernährt, erweitert und gestaltet sich durch einen andern Stoff, der, wenn auch verschieden, in allgemeiner Beziehung doch als verwandt angenommen werden kann, und der durch den Keim-Stoff angeeignet, oder überwunden und beherrscht wird.

3) Die dem Keim entsprossene Form eignet sich andre Formen an, erhält sie und bildet mit ihnen andre und ganze Gestalt, oder verändert und verwendet sie zur Erweiterung und Erhaltung der erlangten eignen Gestalt, entsprechend der Grund-Anlage des Organismus *). Das Letzte zeigt sich vornehmlich, wenn die Grundgestalt im Allgemeinen abgeschlossen und an's

*) Vergl. Treviranus Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens 1. B. S. 66. 76. 79. 88. u. 89.; v. Baer über Entwickelungsgeschichte der Thiere 1. Th. S. 16. — Mehr über die Methode der Natur und Naturwissenschaft zu sagen behalte ich mir vor. Vergleiche meine Logik S. 108.

Licht getreten ist, und die Ernährung und Erweiterung durch äußere Stoffe oder erscheinende Gestalten geschieht — was entwickelter und bedeutsamer im Thierreich, als im Pflanzenreich ist. Der Lebens-Trieb tritt an die Stelle des Lebens-Keimes, der das ihm Aeußere und Brauchbare aufnimmt, verwandelt, sich dadurch erweitert oder seine Gestaltung besondert und erhält; aber auch die Grundlage des Schutzes gegen Feindliches oder Schädliches ist.

Wenn gleich dieser Lebens-Trieb Grund alles gesonderten Daseins und seiner Erscheinung ist, so tritt er doch erst an sehr entwickelten Organismen als klares Bewußtsein gesonderten Daseins hervor, und zwar um so mehr, je mehr sie die Anlage zur Selbstständigkeit in sich haben. Auch auf den hohen Stufen des Thierreichs ist dies Bewußtsein noch sehr mit dem Organismus, seinem Instinkt und der Befriedigung der sinnlichen Arten-Begierde verbunden und durch sie zu sehr beschränkt, als daß es zu derjenigen Allgemeinheit, Selbstständigkeit oder Freiheit gelangen könnte, welche es im Gebiete des Menschen erreicht. Der Mensch erlangt dies nur langsam durch vielfache Vermittelungen und Uebergänge, indem er nicht die organische oder instinctige Grundbestimmung und Begränzung des Thiers hat, damit aber die Anlage zu größerer Freiheit und Herrschaft besitzt. Die allgemeinen Stufen der Entwickelung desselben sind folgende:

1. Schon im Kinde erhebt sich das Personen-Bewußtsein in Beziehung auf Dinge oder Geschöpfe und andre Personen so bedeutend, daß es dasselbe nicht nur durch Gliedbewegungen kund giebt, sondern auch durch ein Wort, das ganz eigenthümlich es als ein gesondertes, selbstständiges Wesen, und sein hierauf sich beziehendes Bewußtsein als Verbindungs- und Allgemeinheits-Punkt seiner Aeußerungen und seines Daseins vorstellt. Dies Ich muß nun nicht bloß sinnliche Gegenstände zu nächster Erheiterung und Erhaltung erstreben und erlangen, oder überwinden, sich aneignen, sondern auch solche, welche wir geistige zu nennen pflegen.

2. Das Kind entwickelt sein Personen=Bewußtsein, im Gegensatz und Verhältniß zu andrem Bewußtsein, durch Denken und Thun. Durch Denken vornehmlich entwickelt es sein Gefühl, sowohl das seiner Person, als das äußerer Gegenstände, somit sein Einsehen und Verstehen, und gelangt so zu einer Kraft, welche Verstand heißt. Sie ist nur eine Folge der Entwickelung und Verallgemeinerung des Denkens und Fühlens, und ursprünglich keine andere Spur von ihr vorhanden, als die unentwickelt in der früheren allgemeinen Grundlage der Entwickelung und Bildung enthalten ist. — Vgl. meine Logik §. 21.

3. Durch Entgegensetzung Andrer im Handeln und Denken wird das Kind zur Nothwendigkeit des Nachgebens und Gewährens, dann durch Uebung desselben und durch entsprechende Lehre zur Kraft sittlichen Handelns und ihr gemäßen Denkens und Wollens geführt: nämlich zur Vernunft. — Vgl. meine Logik §. 26—28.

Zu dieser Stufen=Bestimmung mögen nachfolgende Bemerkungen dienlich sein. Die erste Stufe des sich abscheidenden Selbst=Gefühls oder Personen=Bewußtseins tritt erst hervor, wenn der Organismus schon bedeutend entwickelt und erstarkt, die Sinne geübt, und vielfache Gefühls= und Begriffs=Entwickelung geschehen ist. Und nur in Beziehung hierauf vermag sich das Verstandes=Bewußtsein auf dem Grunde des Selbst=Bewußtseins zu entwickeln. Bloßes Nachsprechen des Wortes Ich gewährt nicht die Ueberzeugung des Vorhandenseins der eigenthümlichen Ich=Entwickelung und Erscheinung. Dasselbe betrifft das Gefühl des Einsehens oder Wissens und die Weise seines Ausdrucks. Dies Gefühl und die ihm entsprechende Kraft wird, nächst der angegebenen Vermittelung, durch Uebung im gesonderten Sich=Vorstellen und im allmählig mehr und mehr vom Organischen, Sinnlichen, oder von nächster Beziehung auf die niedrige Erhaltung und Befriedigung sich sondernden Denken hervorgebracht, und durch Erwerbung abgezogener allgemeiner Vorstellungen und Begriffe, die, wie Grund und Folge, Ursache und Wirkung u. a., nicht das Sinnliche selbst, oder nicht das Bewußtsein selbst

vorstellen; wenn gleich diese Verhältniß-Begriffe nicht als Gesonderte für sich, sondern in Verbindung mit andern Statt finden. Zur Entwickelung dieser Stufe gehört insbesondere, daß das Kind Dinge oder Geschöpfe auch ohne Anschauung und sinnliche Hinweisung benennen und richtiger, als in sinnlicher Umgebung und Beziehung unterscheiden könne. Zur völligen und anhaltenden Absonderung von der Anschauung und sinnlichen Beziehung jedoch ist eine bedeutendere Entwickelung nöthig. — Wie das Bewußtsein des Ich und das des Verstandes eine Folge der Entwickelung und ein wesentlicher Abschluß derselben ist, so auch das Vernunft-Bewußtsein oder das Wissen, Wollen und Können des Sittlichen in ideeller Allgemeinheit. In seiner ersten und nicht selten weit späteren Erscheinung ist dies jedoch eben so wenig völlig allgemein gefaßt, gesondert und demnach benannt, noch weniger (und von den Meisten nie) nach Begriff und Zweck klar bestimmt, sondern in der Weise, welche entspricht dem Ausdruck: ich thue oder will d a s, als richtig, gut u. s. w., wie in Betreff des Verstandes: ich denke, weiß, kann d a s —; nicht: ich habe Verstand, Vernunft u. a. Wir dürfen jedoch bei dieser Stufen-Bestimmung nicht unbeachtet lassen, daß eine strenge Sonderung und Unterscheidung nur im Allgemeinen und für wissenschaftliche Zwecke geschehen kann, weil in persönlicher Entwickelung und Erscheinung mannichfaltige Beziehung, Schattirung und Färbung ist, und überhaupt die Uebergänge allmählig; die gegenseitigen Erregungen und Anspielungen mannichfaltig sind. Diese lebendige Beziehung darf überhaupt bei organisch-geistigen Bestimmungen nicht unberücksichtigt bleiben; insbesondre: daß das Fühlen das lebendige Band des Organischen im engern Sinn und des Geistigen, oder des Sinnlichen, Verständigen und Vernünftigen, des Denkens, Begehrens und Wollens ausmacht, und daß nach dem Vorwalten oder der vorherrschenden Thätigkeit des Einen oder Andern die Erscheinung und die sie hervorbringende Kraft bestimmt und benannt werden kann. Und vornehmlich muß dies beachtet werden, wenn die angegebenen Hauptstufen entwickelt

sind. Nach dem Hervorgang der Vernunftstufe kann der Standpunkt des Kindes abgeschlossen und der Mensch als ein im Allgemeinen entwickelter gesetzt werden, indem er dann erst die Grundbedingungen seiner Selbstständigkeit und die zu möglichst freier Entwickelung, Bildung und Lebens-Erscheinung nöthigen Erfordernisse erlangt hat. Das Vernünftige muß die Grundlage der folgenden Lebens-Richtungen und Bestrebungen sein, wenn gleich dasselbe in ihnen oft wenig oder gar nicht hervortritt, und Manches ihm entgegengesetzt zu sein scheint. Deshalb kann aber auch von hier an erst Beurtheilung und Zurechnung gestattet, nur in Rücksicht auf die Vernunft die Handlung des Menschen geschätzt und die jener entgegengesetzte unvernünftig genannt werden. Am Besten geschieht dies einerseits nach dem Wissen des vernünftigen Zwecks und seiner Vermittelungs-Weise, andrerseits nach Berücksichtigung des Bildungs-Standpunkts, der Gesundheit und Lage der handelnden Person selbst.

In Rücksicht auf die erste, zur Hervorbringung gesonderter Gestalt geschehende, organische Entwickelung kann hier noch bemerkt werden, daß die ersten dazu nöthigen Formen und Stoffe in andre verschwinden oder mit ihnen vereint werden, daß sie nicht so eigenthümlich hervortreten können, wie die ersten organischen Verrichtungen des gebornen Geschöpfes, insbesondre des Kindes — die im ganzen Leben Grundbedingung der Erhaltung des Organismus sind —, noch so wesentlich unterscheidbar und kräftig sich kund geben, wie die vorgestellten Gestalten des Bewußtseins. Je tiefer und höher die Entwickelung ist, desto mehr Klarheit und Genauigkeit gewährt ihr Inhalt, sowohl in Hinsicht auf Wirkungs-Fähigkeit, als auf Erfassung oder Verständniß, zu welchem letzten jedoch die erforderliche Vorbildung vorausgesetzt werden muß. Eine Gestalt des Bewußtseins und die ihr eigene Kraft kann jedoch so vorwaltend entwickelt werden, daß die andre darunter leidet oder wenigstens sehr verdunkelt wird, ja so sehr, daß der ganze Organismus leidet. Und hierin erscheint auch das niedrige organische Leben,

wenn es gleich das höhere heben oder von ihm bedrückt werden kann, von dem höheren geistigen Leben verschieden, indem nämlich jenes nicht so einseitig gerichtet und entwickelt werden kann, wie das letzte, und bei einer ähnlichen Richtung leichter erkrankt, oder das geistige Leben bedrückt. Dies Vorwalten oder einseitige Entwickeln betrifft vornehmlich das Gebiet des sinnlichen Begehrens und Wissens, oder die niedrige Stufe des Bewußtseins und den Verstand; aber auch das Vernünftige, sofern es — wie bei den meisten Menschen — nur oberflächlich in überwiegender Weise des Fühlens und Nachthuns, oder mehr in der Richtung auf Wissen, gebildet wird. In letzter Beziehung nähert sich die geistige Richtung der einseitigen des Verstandes; aber im Allgemeinen vernünftig gehoben, somit nicht ohne Rücksicht auf die Erfordernisse des Organismus, wirkt sie eine sich vertiefende und erweiternde Kraft des Geistes, die sich erhält, während der Organismus schon natürlich untergeht, und die von seiner Kraft vornehmlich abhängigen geistigen Thätigkeiten schwächer werden. Zur näheren Vorstellung der Entwickelung der Stufen des Bewußtseins kann folgende Darstellung der Entwickelung des Kindes behülflich sein.

Im Beginn seines durch die Geburt gesonderten Daseins verräth das Kind das Gefühl eines unangenehmen Zustandes, welcher, bei erforderlicher Gesundheit, nur durch Eindrücke von außen entstanden sein kann, weil das es zunächst umgebende Aeußere auf dasselbe wirkt und es auf eine ihm bisher unbekannte Weise erregt. Dieser Zustand wird aber beendet und in einen angenehmen umgewandelt, welches wir als nothwendige Bedingung des Lebens-Fortgangs erkennen. Jenes offenbart das Kind vornehmlich durch Schreien und seine ganze Erscheinungs-Weise, indem sie entsprechend auf uns wirkt und unserer Vorstellung des Unangenehmen gemäß ist. Die Verwandlung des Zustandes ergiebt mit der einstweiligen Beendigung des Schreiens die Beruhigung überhaupt, wenn sie nicht als Folge der Ermattung oder Erschöpfung erscheint. Dann offenbaren überhaupt auch entsprechende Gliedbewegungen, Mienen und Laute das

Vorhandensein beider Zustände, übereinstimmend mit denen Erwachsener in ähnlichen oder im Allgemeinen gleichen Verhältnissen, welches der Entwickelungs-Fortgang des Kindes bewährt.

Jene Erregung, Entgegensetzung und Aufhebung *) betrifft zuerst die organischen Verrichtungen des Athmens, der äußeren Haut und ihre Folgen; dann die Ernährung und Andres **); später geistige Thätigkeiten, an welchen dies Verhältniß entwickelter und klarer wird. Die ganze Entwickelung des Menschen mit ihrem Inhalt und das daraus hervorgehende Ergebniß der Beschaffenheit des Menschen bewährt nicht nur die vorige Bestimmung, sondern auch, daß das angegebene Verhältniß die allgemeine Grundlage und Form aller folgenden Entwickelungen ist. Insbesondre daß im gesunden Zustande die ersten Erregungen theils allein, theils vornehmlich durch Aeußeres geschehen, und daß die Aufhebung, Vereinigung, oder Beseitigung und Abwendung von Innen heraus bewirkt wird.

Die dem Lebens-Zustande entsprechende Beruhigung ist zugleich auch eine Beruhigung des Fühlens, weil beides innig zusammen ist. Diese Beruhigung ist in ihrem Abschluß eine Setzung des Gefühls-Keimes als — in erster Stufe — entwickeltes Gefühl, welches die Erhaltung des dem gegenwärtigen Leben entsprechenden Zustandes in jeder widerwärtigen Erregung anstrebt; somit überhaupt der Grund der Erhaltung des Lebens,

---

*) Aufheben bedeutet hier das Bewirken des Endes der Entgegensetzung, welches zuerst unbewußt durch den Organismus geschieht. Näher aber die Beseitigung dessen, was als Widriges oder Feindliches erscheint, somit der Entgegensetzung selbst, und die Verwendung des dem Organismus Dienlichen zu seiner Erweiterung und Erhaltung. Später betrifft dies auch das Begreifen, Denken, Begehren und Wollen. Mehr hierüber enthält meine Logik S. 55 u. 56., welche die wissenschaftliche Entwickelung desselben überhaupt angiebt. Vollständig kann jedoch der Begriff des Aufhebens nur im Gebiet der Metaphysik erlangt werden.

**) Vgl. m. Logik §. 3. u. f.

seiner Sicherung und Bewährung; denn hieraus entwickelt sich, mit Hülfe anderweiter Vermittelungen, später der Trieb und die Idee *) der Erhaltung.

Wie aber der Gefühls-Keim durch äußere Gegenstände erregt wurde zur organischen Thätigkeit, so auch das Gefühl weiter durch die Erregung der Sinne und ihre Wahrnehmungen. Alle Eindrücke durch diese erregen in gleicher Weise, jedoch nicht so allgemein und nicht so gestaltlos; weil sie auf ein (Sinnes-)Organ mit besonderer Eigenthümlichkeit und dann durch dieses auf's Gefühl wirken. Das Fühlen besondert sich als Wahrnehmen durch die Thätigkeit der Sinne, und setzt das äußere und organische Gemeingefühl als ein weniger Bedeutsames zurück, so lange als möglich, weil die Sinnes-Eindrücke stärker erregen oder die Thätigkeit des Fühlens auf einen Punkt ziehen, das Fühlen selbst erweitern und stärken, und so durch Abschlüsse und Folgen solcher Thätigkeit in Rücksicht auf das Gemeingefühl und den ganzen Organismus das Gefühl der Erhaltung bewähren oder erweitern und stärken,' und hiernach als Erweiterungs- und Erhaltungs-Mittel überhaupt gefühlt werden. Dies um so mehr, als die wahrgenommenen Dinge als Mittel zur Befriedigung organischer Triebe und der zur niederen Erhaltung und Erheiterung vornehmlich dienlichen Sinne (Geschmack und Geruch) erkannt werden. Und wie der erste Nahrungs-Mangel mit der sich auf ihn beziehenden organischen Bewegung den Trieb nach Nahrung erzeugte, der später unterschieden als Durst und Hunger hervortritt, so erwecken die Sinne den Hunger nach äußeren Dingen, wenn der des Magens schon gestillt, oder das Für-ihn-Sorgen nicht mehr die alleinige

*) Die Entstehung der Idee und ihre Entwickelung als Denkform zeigt m. Logik §. 37 u. folg. Sie wird jedoch gewöhnlich nicht in dieser Bestimmung und Klarheit bewußt. Ja sogar die früheren wissenschaftlichen Darstellungen der Idee ergeben nicht dies Bewußtsein. Kant und Hegel jedoch kommen am Nächsten. Mehr hierüber künftig.

oder herrschende Richtung ist. Auch ohne die letzte Beziehung strebt daher das Kind oft schon früh die es befriedigenden oder erregenden Dinge zu erlangen, die widrigen aber von sich zu stoßen oder zu fliehen. Die Kenntniß der Dinge ist demnach ihm sehr wichtig, und diese, zuerst und vornehmlich durch die Sinne geschehend, ist die Summe der Wirkungs-Weisen derselben auf die Sinne und mittelbar auf das innere Gefühl. In dieser Auffassung und Aneignung entsteht der Begriff, so daß im Abschluß des Einwirkens und gestaltenden Fassens *) in Beziehung auf die Besonderungen des Gemeingefühls einerseits der Begriff, andrerseits das ihm entsprechende Gefühl Statt findet.

Mit diesem Fühlen und Begreifen ist innig geeinet das Lauten. Schon das erste Schreien, wie das spätere Lallen und Krähen ergiebt dies — in Einheit mit anderen Erscheinungen und ihrer Wirkung auf uns. Näher aber die Entwickelung der Sinnes-Thätigkeit und des ersten Sprechens **), wie der Sprache überhaupt. Die Weise des Begriffs-Gefühls ist zugleich die des Sprachgefühls, welche die Organe des letzten erregt zur Erhaltung überhaupt, insbesondre zur Erweiterung, Sicherung, oder Erheiterung und Bewährung. Alle Erscheinungen des Sprechens beziehen sich hierauf. Durch das Wort wird das Gefühl des Begriffs befestigt, vornehmlich mit Hülfe des Ohrs. Und — als organische Gehalts-Zeichnung des Begriffs seine Stelle vertretend — ist das Wort dann auch ungelautet theils Grundlage, theils Mittel der Erweiterung und Entwickelung des Begreifens. Im Denken sind die Sprachorgane in steter, kaum

*) Gestaltendes Fassen ist das Begreifen, indem nur nach der Eigenthümlichkeit jedes Sinnes und aller zusammen die Fassung der Dinge geschieht, und die Fassung nur nach einem Theile vornehmlich, oder nach einigen, Statt finden, somit die Form oder Gestalt in derselben oberflächlich oder unvollständig und danach verschieden sein kann, zumal die genaue und wesentliche Fassung eine bedeutende Entwickelung voraussetzt.

**) Diese Entwickelung erfordert eine gesonderte Darstellung, deren Mittheilung künftig geschehen soll.

merklicher Erregung, so daß ihnen nur Hauch und Nachdruck zum Lautwerden fehlen. Auf niedrigem Bildungs-Stande und in sinnlicher Erregung kann das Lauten des Wortes häufig nicht unterdrückt werden, weil zu solcher Unterdrückung oder Zurückhaltung eine größere Verallgemeinerung des Denkens und Fühlens, und eine demgemäße persönliche Fassungskraft und Gewöhnung nothwendig ist. Die angedeutete Stellvertretung und stille geistige Lebendigkeit ist am bedeutendsten in den Art- und Gattungs-Wörtern, vornehmlich nach der logischen Entwickelung ihrer in anschaulicher und sinnlicher Beziehung vorgestellten Begriffe zur Allheit *), zur Idee und wesentlichen Verhältniß-Bestimmung; weil hier alle sinnliche Hinweisung oder Beziehung zurückbleibt oder zurückgesetzt wird, und das Wort als organisch-geistiger Ausdruck des Begriffs zugleich in seiner Erscheinungs- und Verhältniß-Weise zu andern Wörtern den geistigen Entwickelungs-Standpunkt des Begreifens andeutet. — Auch das Denken geschieht, gemäß solchem Verhältniß zum Sprechen, nur zur Erweiterung, Sicherung, oder Erheiterung, Bewährung und Erhaltung der Person und ihrer sich auf Solches beziehenden Verhältnisse oder Umstände, wenn auch zunächst nur in verneinender oder ablehnender Weise und oft in einer Erscheinung, die wenig oder gar nichts von jenen Zwecken vorstellt.

Das Gefühl, zugleich Lebens- und Geistes-Keim, wird vornehmlich durch Denken Geist, wenn die Entwickelung nicht in Einseitigkeit verfällt und beharrt. (Vgl. oben die Entwickelung des Bewußtseins). Zunächst aber kann es in solcher Entwickelung nur subjektiv oder einpersönlich genannt werden oder sein. In einpersönlicher Richtung strebt das Gefühl nur sich und seinen Inhalt zu erhalten, zu erweitern und zu erhöhen; welcher Richtung auch das Denken und Sprechen gemäß ist. Das Wort hat ein sinnliches oder organisches Band, durch welches

*) Nämlich als durch universelles Urtheil zum Beginn wesentlicher Bestimmung entwickelter Begriff. Vgl. meine Logik § 34 u. folg.

es sinnlich beschränkt ist, wenn nicht die innere Entwickelung des Sprechens oder Denkens und ihre Ergebnisse — entwickeltere Begriffe und Gefühle — es verallgemeinern und erheben. Durch diese Läuterung und Aufhebung seiner sinnlichen Oberflächlichkeit, welche es gemäß seiner sinnlichen Beziehung und Erregung des unklaren Gemeingefühls (wenngleich vermittelter und ausgezeichneter, als die allgemeinen organischen Verrichtungen, sich zu diesem verhaltend) hat, wird das Wort auch erhobener Begriff. Aber Begriff und Gefühl sind einpersönlich gerichtet, so lange sie auf organisch-sinnliche Weise, oder in nächster und vorwaltender Beziehung auf diese ihre Befriedigung finden. Im Zusammentreffen so gerichteter Menschen tritt leicht die Entgegensetzung ein. Vermag der Eine den Andern zu zwingen, ihm zur Befriedigung seiner Begierden zu dienen, so kann jener sich ungehindert erhalten oder erweitern in einseitiger Weise. Wenn aber der Andre nicht so schwach ist, und seine niedrige Befriedigung und Erhaltung wohl gar in Gefahr steht, ist hartnäckiger Kampf unvermeidlich, und nach dem Siege die erneuerte Widersetzung des Besiegten möglich oder wahrscheinlich, und in anderen Verhältnissen dem Sieger gefährlich. Die, wenn möglich, durchgeführte Vernichtung der Besiegten ist unzweckmäßig; denn ein Mensch bedarf des Andern Hülfe, somit auch der Sieger, wenn auch nur zur Sicherung in der Wildniß oder im ungeordneten Beisammenleben. Und auch der Sieger kann im Fortgang glücklicher Unterwerfung unterliegen durch die Folgen seiner eignen Bestrebung. Der Vergänglichkeit gegenwärtiger Zustände, Lüste und Genüsse wegen, muß er sie erneuern, vermehren und überhaupt sich erweitern. Ohne Instinct, der das Thier leitet, hält er seine sinnliche Erweiterung für ein Mittel der Erhaltung, und, nur die Gegenwart und nächste Folge im Auge habend, schwächt er sich im fortgehenden Ueberschreiten des zur Erhaltung des Organismus nothwendigen Maßes und verzehrt seine eigene Kraft. Diese Ereignisse oder eines derselben treiben zur Besinnung, zur gegenseitigen Gewährung und Erhaltung; woraus das Verhältniß

der Pflicht und des Rechts entsteht *), welches, allmählig gesichert und geübt, sich im Fortgang zu einer geistigen Stärke erhebt, welche die Einsicht zur entsprechenden Handlung und die Kraft, sie zwanglos zu wollen und auszuführen, verschafft. Diese nennen wir Tugend **), und den sich auf dieses Verhältniß beziehenden Bildungs-Standpunkt des Fühlens, Begehrens, Denkens und Wollens — Vernunft ***). Das Vernünftige wird in gebildeten Staaten dem Menschen durch Anweisung, Lehre und Leitung schon großentheils anerzogen, so daß er nicht in die angegebene Naturlage kommt. Aber in einer ähnlichen oder theilweise gleichen Lage befindet er sich, sobald er — der genügenden Einsicht entbehrend — außer der Führung ist, oder auch, der Leitung entlassen, in andre, als die gewohnten, Verhältnisse kommt, und nicht gehörig geübt, oder wohl gar schlecht

*) Vgl. m. Logik §. 55.

**) Vgl. m. Logik S. 115.

***) Die Behauptung, daß der Sittlich-Gesinnte oder Tugendhafte das Gute nur „um sein selbst willen" thue, ist irrig und unrichtig in sofern, als der Zweck des Sittlichen im Allgemeinen von dem Lebens-Zwecke des Menschen überhaupt nicht verschieden ist, sondern nur die Vermittelungs-Weise und die Gestalt und Bedeutsamkeit ihrer Folge, welche den früheren Grund der Strebung nicht aufhebt, sondern diese nur läutert, stärkt, sichert und erhebt, so daß sie frei hervortretend das Sittliche wie „um sein selbst willen" angeht. Solcher Ausspruch kann nicht hinwegheben über die Forderung der Entstehungs- und Inhalts-Bestimmung des Guten. Vgl. m. Logik S. 118.

Richtig sagt Carus (in dieser Zeitschr. II. S. 5. u. 6.): das Princip und die Entwickelung der Menschheit ist schlechterdings durch eine Vielheit der Menschen, durch Vereinleben derselben, bedingt. „Der völlig isolirte Mensch könnte nur das, was von Thierheit in ihm ist, entwickeln." — Ja man kann wohl, dies noch beschränkend, sagen: Auch das Letzte würde der Isolirte nicht ganz bewirken. — Gern hätten wir dabei gesehen die Angabe des Menschlichen und seines Entwickelungs-Mittels, welche C. uns nicht darbot.

geführt ist. Ja die fortwährende Anforderung der Erhaltung des Organismus und des Verbandes der geistigen Bildung mit ihm erheischt die Beachtung und Befriedigung desselben, wobei leicht, zu viel oder zu wenig geschehend, Störung und einseitige Richtung eintreten können, so daß daraus, wie innerlich, auch nach Außen ähnliche Entgegensetzungen, Kämpfe, Sieg und Untergang oder vernünftige Erhaltung und Liebe erscheinen. Das Vorangehende enthält die Grundlagen der ganzen Menschen-Strebung, Entwickelung und Bildung. Die Erhebung oder Verfeinerung, Verallgemeinerung und Vergeistigung des Begriffs, des Denkens und Sprechens, geschieht von dem hier erlangten Bildungs-Standpunkt an durch das ihm eigene Gefühl der Vernunft, oder auf seiner Grundlage und in Beziehung auf es, wenn sie wahrhaft geistig, beharrlich und nicht einseitig oder verkehrt, somit nur Schein ist.

Durch die Vernunft und durch den — als ihr Höhe-Punkt, als allgemeine Menschen-Kraft und Freiheit, — aus ihr sich erhebenden Geist werden die allgemeinen Formen des Denkens, Wissens, Wollens und Handelns nicht verändert, sondern nur in der ihr eigenen Beziehung allgemein-menschlich und weltlich verfeinert, gestärkt und erhöhet; was mit jenem durch Folgendes erhellen mag. Das erregte ideelle Gefühl erstrebte nur die gehörige Erhaltung, Erneuerung und Bewährung — seines Selbst oder des von ihm umschlossenen Zustandes; jedoch auf einem Wege, auf welchem es seinen Zweck nicht dauerhaft erreichen konnte. Wenn es nun nach vielen Fehl-Gängen und mannigfacher Entwickelung diese Erfahrung gemacht hat, und mit der Erlangung der dazu nöthigen allgemeinen Richtung in gehöriger innerlicher Durchdringung und Besinnung das Bewußtsein der allgemeinen Vermittelung seines Triebes besitzt; so ist dadurch nur die Einseitigkeit und Beschränktheit der Richtung aufgehoben, aber nicht die allgemeine Bestrebung und besondre Vermittelungs-Weise durch Denken, Sprechen u. s. w. Und wie das Gefühl vor dieser Bildungs-Stufe sich vorwaltend in einpersönlicher (subjectiver) Richtung und Weise

erweiterte und bewährte, so muß es solches nun in mehr- und allpersönlicher Richtung. Je mehr diese Strebung sich erweitert und zur einheitlichen Gesinnung erhebt, welche die Härte und Schärfe, sowohl innerlich, als in ihrer Aeußerung und Wirkung, zu beseitigen, oder zu vermeiden und aufzuheben sucht, desto mehr nähert sie sich dem Schönen. Die gehörige oder wahrhafte Fassung des schönen Kunstwerks erfordert diesen Bildungs-Standpunkt, und jede Auffassung des Schönen, als solchen, erheischt eine ihm im Allgemeinen entsprechende Entwickelung der Person, wenngleich diese mehr in der Weise des Fühlens und Vorstellens, als des Wissens und der Klarheit des Begriffs, sein mag. Diese Klarheit des Begriffs und somit das gehörige Bewußtsein des Schönen und der Weise seines Fühlens wird durch die Wissenschaft des Schönen erlangt, und damit aufgehoben die Richtung auf das Aeußerliche oder den Schein des Schönen, welche wir bei vielen s. g. Gebildeten erblicken und in einem engern Kreise auch an Frauen auf eigenthümliche Weise wahrnehmen. Die sinnliche Seite, welche das Schöne als erscheinendes hat, welche das Aeußere, und das Aeußerungs-Mittel seiner geistigen Eigenthümlichkeit ist, gestattet eine äußerliche Auffassung, Nachahmung und Näherung an sein Inneres, welche jedoch nicht innerlich wird ohne die erforderliche wesentliche Vorbildung. Dies erschwert aber auch die Bewußtseins-Erlangung des Erfordernisses solcher Bildung und des Verhältnisses des Schönen zu andern Begriffen und Zuständen; somit auch nicht nur die Erhebung zur Wissenschaft des Schönen selbst, sondern auch die Hebung über sie hinaus. Zur Erschwerung des Letzten können jedoch auch mitwirken äußere Lebens-Erfordernisse und manche mit ihnen verbundene sinnliche oder niedere Bestrebungen. Abgesehen hiervon aber ist noch zu bemerken, daß, wenn durch die Erlangung der Wissenschaft des Schönen dasselbe begriffsmäßig erkannt, doch damit das Wissen noch nicht geschlossen ist. Denn im bisherigen Wissen sind Verhältniß-Begriffe und Beziehungen, welche weder auf früheren Entwikkelungs-Stufen, noch auf dem Gebiet des Schönen gehörig

bestimmt oder erkannt, und genügend abgeschlossen werden können, vielmehr dazu eine anderweite und tiefere Entwickelung erheischen. Um dies zu erlangen, ist nöthig die Entfernung von derjenigen sinnlichen Beziehung, welche das Schöne in Hinsicht auf sein Dasein und Erscheinen auch in bedeutender Höhe noch behält, und erforderlich die Erhebung des Gedankens und Gefühls zur möglichsten Reinheit und Höhe, was nur im Reiche der Metaphysik zu erlangen ist, die das Ende der Entwickelung macht. Weil jedoch das Wesen des Begriffs im Wort ab- und ausgeprägt ist, und die reinste Fassung und Bestimmung jenes nur zugleich mit genauester Bestimmung dieses geschehen kann, so muß die metaphysische Begriffs-Entwickelung zugleich die reinste Wort-Entwickelung sein. Ja die Metaphysik wird durch die logische Entwickelung der Sprache erst recht bedeutsam und in lebensvoller Beziehung erscheinen. Denn einerseits muß die gründliche Sprach-Entwickelung schon die ersten Laut-Erscheinungen und Verhältnisse betreffen, somit zuerst auf niedriger (sinnlicher und lebendiger) Stufe geschehen, und andrerseits zerreißt die Sprache nie ihr organisches Band, wodurch sie dem Aeußeren und Sinnlichen immer näher bleibt, als der mehr innere, auch fremdartig und äußerlich benennbare Begriff. Solche Sprach-Wissenschaft wird aber am Besten erlangt werden in derjenigen Sprache, welche die meiste organisch-geistige Klarheit darbietet. Eben im Laut-Verhältniß der Wörter für sich und zu einander liegt der Ausdruck der Begriffs-Gefühls-Weisen und ihrer Bildung, — vornehmlich in dem der deutschen; und ohne diese Erkenntniß und Bestimmung kann im metaphysischen Reiche nicht das gehörige Licht sein. Nur durch die Sprache behält die Metaphysik ein lebendiges Band; nur durch die entwickelte Klarheit derselben kann sie sich gegen Formen sichern, welche, den mathematischen ähnlich, alles organisch-geistige Leben und Bewegen entbehren, und zu welchen sie leicht gelangt, sobald der organisch-lebendige Gang des Wissens nicht beachtet wird *).

---

*) Schon K. L. Reinhold, indem er die Bedeutsamkeit der Sprach-

Und wie die erforderliche Entwickelung der reinsten Begriffe, Grund-Verhältnisse, der tiefen und hohen Beziehungen des Schönen aus der Wissenschaft des Schönen zur reinsten Wissenschaft überführen, indem sie in jener nicht genügend bestimmt und geschlossen werden können *); so auch die schöne Sprache, als eine Ausdrucks-Art schöner Kunst, aus jener Wissenschaft zur metaphysischen Behandlung derselben. Doch sowohl die angegebene abschließende Bestimmung der Sprache in der Metaphysik, als die Wort-Erscheinung im Gebiete des Schönen im Verhältniß zur niedrigeren Wort-Erscheinung mag noch folgende Erläuterung zu ihrer gehörigen Klarheit erfordern. Nach der angezeigten vorwaltenden Verbindung der Sprache mit dem Organismus und der demgemäßen Verbindung des Gefühls und Begriffs, ist freilich die Sprache geeignet die Vermittlerin des abgezogensten Denkens und des Lebens, insbesondre des innern und äußeren, des höchsten und niedrigsten Lebens zu sein; aber mehr durch Entwickelung des Denkens und Fühlens, als durch Bildung neuer Wörter. Denn zur Bildung neuer Wörter ist nothwendig, daß das Gefühl eine Gestaltung hervorbringe, welche sich durch die Sprachorgane aus- und abdrücken kann. Diese letzten gestatten nur gewisse Lautformen mit mannigfacher Schattirung und Färbung, und keine andre Verbindung derselben, als die Formen des Denkens und Fühlens zulassen oder geben. Diese Formen sind mit dem Entwickelungs-Standpunkt der

---

Bestimmung für die Philosophie erkannte, hätte in dieser Beziehung mehr beachtet werden sollen; dann auch Hegel's hierher gehörige Aeußerungen und Bestimmungen; s. z. B. dessen Encyclopädie 3te Ausg. §. 459, vgl. Fichte's Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. Sulzb. 1829. S. 346, und W. v. Humboldt's hinterlassene Bestimmungen (s. „Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues." S. 233 u. folg.) dürfen wir nicht vergessen; obgleich auch sie nicht die erforderlichen Entwickelungs-Mittel angeben, und einen sehr bedeutenden Punkt in Dunkelheit lassen.

*) Vgl m. Logik §. 59.

Vernunft und des aus ihr sich erhebenden Geistes abgeschlossen, und können nur verfeinert und gesteigert, oder gereinigt, vertieft und erhöhet, aber nicht verändert werden. Alle weiteren Stellungen und Gestaltungen sind nur Verbindungen und Verwendungen derselben nach besonderen Zwecken, und gemäß der Vergeistigung früherer Entwickelungen und Formen, welche immer ihr lebendiger Grund bleiben und nur durch Zurückführung auf sie gehörig erhellt und begründet werden können, wenn anders der Hörer oder Leser zu dem Höheren im Allgemeinen vorgebildet ist. Demnach kann auch, gemäß dem, was oben vom Verhältniß des Schönen zum Vernünftigen gesagt ist, die organische Entwickelung der Sprache nur bis zum Gebiet des Schönen oder — mit etwas Färbung — nicht weit über den Anfang desselben hinausreichen *). Das Wort schön selbst ist ein Gränzstein. — Auch die schöne Darstellung muß niedere, insbesondere sinnliche Formen gebrauchen; ja die höchste der schönen Künste kann sich diesem Bande nicht entziehen. Nur die geistige Weise, in welcher sie dieselben benutzt, und ihre Einigung oder Abrundung ist der Kunst eigenthümlich und ihr Werk. — Und eben die genauere Ordnung und Bestimmung des Begriffs im Verhältniß zu andern verschafft auch dem Wort die richtigere Bedeutung, und erhebt es mit der durch fortgehende Entwickelung geschehenden Läuterung, Sicherung und Vergeistigung des Begriffes, ohne welche es mit ihm an sinnlicher Unordnung und Oberflächlichkeit leidet.

Solche Verhältnisse beziehen sich gehörig oder genau nur auf eine Sprache, und ihre Setzung soll hier vornehmlich für die Deutsche gelten. Setzen wir für schöne und metaphysische Verhältnisse oder Entwickelungs-Zustände und Begriffe Wörter einer fremden Sprache, in welcher jene weder gedacht, noch gefühlt wurden; so können wir wohl dadurch dieselben unterscheiden und festhalten, zumal wenn keine Wörter der eigenen Sprache

*) Vgl. Logik S. 104 und 105.

dafür gewählt sind; irrthümlich aber ist die Meinung, daß dadurch jene recht begriffen und ausgedrückt werden. Sie sind durch fremde, mit fremder Sprache aufgenommene, Bildung eingezogen, und, da diese Bildung eine höhere war, so sind sie wie von oben hereingekommen und haben, als geistigere und mächtigere, die niedrigen unterjocht; welche Macht jedoch durch organische Entwickelung geschwächt und zerstört werden wird. Sie wurden darin unterstützt durch die wissenschaftliche Richtung auf das Obere als Wissenschafts-Grund, und durch den systematischen Ausgang von oben oder vom Abgezogensten, Höchsten, welcher nach jetziger Einsicht das wahre Leben des Wissens unterdrückt und nur Schein-Leben gestattet *). Sie können aber nie die Klarheit und Bestimmtheit gewähren, welche die organische Entwickelung der eignen Sprache verschafft. Denn sie bleiben Fremdlinge, die nie in eigenthümlicher Gedankenmäßigkeit entwickelt, weder den Begriff klar auszuprägen, noch einzudrücken vermögen, so daß das Denken selbst dadurch leidet. Nur durch das einheitliche und stufige Verhältniß der Begriffe und Wörter einer Sprache in ihren Entwickelungen und Bildungen können die erforderliche, tiefste, höchste und umfassendste Begriffs- und Wort-Erkenntniß, Anwendung und Wirkung erlangt werden. Und der bisherige Mangel des hier Berührten ist ein bedeutender Grund der Schwäche der Wissenschaft bis auf unsre Zeit. Unzählige Streitigkeiten über Begriffe, die vornehmlich durch die für sie gesetzten fremden Wörter — gemäß ihrer Unklarheit, Unlebendigkeit und Unverhältnißmäßigkeit zur eignen Sprache und Bildung — entstanden, hätten vermieden, und die darauf verwandte Zeit besser gebraucht werden können; wenn eine organische Entwickelung des Gefühls, Begriffs und der Sprache früher vorhanden und anerkannt gewesen wäre. Aber auch viele andre metaphysische Streitigkeiten hätten durch diese Hülfe früher beendet und für immer abgeschlossen werden können.

Indem im metaphysischen Reiche das Vernünftige und

*) Vgl. m. Logik S. 109 und 110.

Schöne zur reinsten Fassung entwickelt, und das von Menschen erreichbare Sein, Werden und Wissen in tiefster und höchster Bestimmung und Einheit dargestellt wird, gelangt der Mensch in diesem Gebiet zur allgemeinsten geistigen Durchschauung und Kraft; somit sein Geist zur bedeutendsten Stärke für das irdische Leben und zur Fortdauer nach seiner irdischen Bildung und Wirkung. Die Idee überirdischer Fortdauer des Menschen-Geistes ergiebt sich aus der Allheit der Entwickelungen und Wirkungen des Geistes als nothwendige Folge, und erhebt sich über alle Ideen des Menschen und über andre Dauer und Stärke im Wechsel der Erscheinung.

Durch fortgesetzte Entwickelung des bisher Gesagten auf dem angegebenen Wege kann erklärt werden der Grund und Zusammenhang unserer Erkenntniß und unseres Thuns überhaupt, insbesondere unseres Fühlens, Begreifens, Denkens, Sprechens, Begehrens, Wollens und Handelns. Ja auch der Weg zur Zieles-Erreichung unseres Lebens, mit seiner s. g. Bestimmung, oder seines Zweckes kann dadurch erhellt und vorgezeichnet werden. Aber die Erkenntniß des Grundes und Zusammenhangs der Dinge außer uns, und unserer Person selbst, und ihr Verhältniß zu den Dingen könnte dadurch nicht hervorzugehen scheinen, und somit unsre Erkenntnißfähigkeit auch nicht ganz bestimmt und begränzt gefunden werden. Was wir auf dem bisherigen Wege erlangten, ergab sich einerseits durch Eindrücke von Außen und deren Wirkung auf das Gefühl, andrerseits durch die in diesem enthaltene organische und geistige Kraft der Entgegensetzung, Entwickelung und Aneignung, und durch diese die Erweiterung, Stärkung und Erhöhung der Kraft selbst bewirkt. Da nun jede Erscheinung der Bildung des Menschen auf diese Aneignung, Entwickelung und Stärkung zurückgeführt werden kann, da sie und ihre Kraft sich in uns eigenthümlich findet, und nur nach ihrer Beschaffenheit und Wirkung der Organismus thätig ist; so muß einerseits die Kraft in uns, nur als entwickelbare Anlage, auch nicht von Außen in uns gekommen sein, andrerseits die Auffassung und Behandlung

der Dinge der Entwickelung und Wirkung dieser Anlage oder ideellen Kraft gemäß sein. Hiernach könnte aber gemeint werden, daß die Auffassung und Behandlung der Dinge überhaupt, oder wenigstens nicht immer, so sein werde, wie die Dinge außer uns sind und behandelt sein wollen oder sollen. Da insbesondre die wesentlichen Begriffe nur durch Entwickelung solche oder beharrliche, über den sinnlichen Beziehungs-Wandel erhobene sind; so können auch diese nur entwickelte Fassungen der Weise unseres Fühlens oder jener Kraft-Anlage sein, somit für sich nicht ergeben die Fassung des Dinges, wie es außer uns ist, zumal dieses vergeht, während jene bestehen und sich verstärken.

Doch unwiderlegbar ergibt sich auf solchem Wege, daß Dinge außer uns sind, die wir nicht erkennen, wie sie erscheinen, sondern wie wir sie nach unserer Fähigkeit aufzufassen vermögen; nach welchem die Auffassung, und — gemäß dem Wandel der Dinge — ihre Erscheinung sehr verschieden sein zu müssen scheint, und die Unterscheidung erforderlich wird: **wie sie überhaupt** erscheinen, wie sie **uns** erscheinen und **was** das **Wesen** ihrer Erscheinung **für uns** und **überhaupt** ist.

Ferner da wir die Dinge ge- und verbrauchen, verzehren und zerstören, unschädlich machen und zu unserem Nutzen verwenden, ihre Erhaltung und Vermehrung fördern, ja sogar sie verschönern oder veredlen können *); so müssen doch die Dinge unsern Begriffen entsprechen, sie nicht nur mit uns verwandt sein, sondern auch unsre wesentliche Fassung und Bestimmung derselben, so sehr ihrem Wesen gleich oder mit ihm stimmend sein, daß wir überzeugt sein können, ihr — wenigstens irdisches

*) Wie wir zu einer Lehre und Wissenschaft der hier Berührten gelangen, kann theils aus früher Gesagtem, theils aus meiner Logik ersehen werden. Weitere Ausführung des Genannten könnte hier stören. Man lese die hierher gehörige Vorstellung von Carus — in dieser Zeitschr. II. S. 15—18. — der uns die Aussicht gewährt, dies in seiner herauszugebenden Physiologie so beleuchtet zu finden, daß alles bisher darüber Gesagte beschattet wird.

— Wesen erkannt zu haben. Wie einerseits alle unsere Gefühle, Vorstellungen, Begriffe, Triebe und Begierden, unser Wollen und Handeln durch Entwickelung ihres Wesens und ihrer wesentlichen Verhältnisse zu einem Beharrlichkeits-Schlusse gebracht werden können; so auch andrerseits die wesentlichen Verhältnisse der erscheinenden Dinge zu uns und zu einander, in Beziehung zu unseren höchsten Ideen und Begriffen. Und eben diese Beharrlichkeit ist menschliche Wahrheit, und allgemeine Bezweifelungen und Entgegensetzungen ergeben sich hiernach nur als Folgen mangelhaften Denkens oder Entwickelns, deren Grundlagen, als innerlich längst aufgehoben, im Voraus verworfen werden können. Die dazu erforderliche Entwickelung ergiebt die Einheit unseres Seins und Denkens, und die des Seins der Außendinge mit uns oder unserem Fühlen und Denken; vornehmlich wenn die Formen des Seins und Denkens beachtet werden, und das Denken erfaßt wird, als Entwickeln, entwickelndes Erweitern und unterscheidendes Einen des Seins, so daß es — in Beziehung auf das unabtrennbare Fühlen und dessen Folge — in seinem Abschluß einen Standpunkt des persönlichen Seins darbietet, dem der Gegenstand des Denkens einheitlich geworden, und durch diese Vermittelung auch das dem Gefühl Gegenständliche oder es Erregende aufgehoben ist *). Doch die Erkenntniß des Grundes und Zusammenhanges der Dinge,

*) Diese Erzielung kann wohl verwandt genannt werden derjenigen, welche Weiße in dieser Zeitschr. 1r Bd. S. 95—102. 108—114 für das System der Freiheit zeichnet. Auch würde auf solche oder ähnliche Weise wohl erfüllt werden können, was derselbe daselbst S. 84 (vgl. 86—88) als Zweck der Philosophie angiebt, nämlich: „die subjective Natur des Geistes und die objective der Dinge zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen", sofern das Objective überhaupt schon unentwickelt und unbestimmt im Subject vorhanden ist, und nicht als eine die menschliche Erkenntnißfähigkeit übersteigende, als eine seinem Beharrlichkeits-Schluß nicht entsprechende Forderung verworfen werden muß.

den sie etwa in Beziehung auf Außerirdisches haben, ist dadurch nicht erlangt. Denn unsre Erkenntniß der Dinge ergab sich nur als eine im Verhältniß zu uns, zu einander und zur Erde überhaupt geltende, wonach dieselbe als nur irdische hervortritt, in welcher — in Rücksicht auf jene Beziehung — kein Element oder Erstes erlangt wird, sondern nur das Unentwickelte, Unorganische, als äußerer Grund der Organismen, und der Saame oder das Ei mit seinem Keim als Erstes und innerer sinnlicher Grund des Organismus sich ergiebt, und dann die Idee mit ihrer Arten- und Gattungs-Entwickelung, als allgemeiner geistiger Grund und allgemeine irdische Gestaltungs-, Erhaltungs- und Sicherungs-Weise erhellet. Auch die einerseits dem irdisch-organischen Leben verwandte Erregung und Bewegung des Unorganischen, für sich und im Verhältniß zu Organischem, andrerseits unzweifelhafte Verwandtschaft der wahrnehmbaren außerirdischen Körper mit unsrer Erde, insbesondre oder vornehmlich mit dem Unorganischen derselben, kann wenig helfen, und die geforderte Erkenntniß nicht verschaffen. Nur außer der Erde scheint ein solches Erstes sich ergeben zu können, da weder das im Vorhergehenden Erwähnte, noch auch Zertheilungen und Auflösungen des Irdischen dazu führen. Aber unser Auge verschafft mit mancherlei Hülfe sich nur eine äußerliche Kenntniß und Verhältnißbestimmung der Körper des Himmels, keine jedoch von den etwa auf ihnen lebenden Organismen oder von ihren unorganischen Stoffen. Und wenn auf diesen Körpern ähnliche unorganische Erscheinungen und organische Bildungen wären, so würde das Gesuchte auch da nicht gefunden und vielleicht auf einen tieferen oder geistigen Grund zurückgeführt werden müssen, wenn auch für das unorganische Leben ein Grundbild angenommen werden könnte, wodurch die Naturkämpfe oder Andres in Beziehung zum Ursprung zu stehen Scheinendes etwa erklärbar wäre. — Wir kennen die Dinge nur durch unsre Auffassungsmittel: Sinne, Gefühl, Begriff, und können daher nur in Beziehung hierauf von Grund und Zusammenhang reden, welche Vorstellung ja auch in uns entstanden und Folge unseres

als hier, erhellet und zur gehörigen Bedeutsamkeit erhoben werden.

In Rücksicht auf die organische Grundlage und auf die Entwickelung der geistigen Kräfte des Menschen aus ihr einerseits, und in Hinsicht auf die Erkenntniß-Schranke andrerseits erhellet die allgemeine Beschaffenheit und der Umfang unsrer Erkenntniß. Jene ergiebt sich als eine Einheit des Leiblichen und Geistigen; so jedoch, daß dieses sich über jenes erhebt, sich innerlich stärkt und verdichtet, so daß es auch nach dem Untergange jenes fortdauern kann, wenn gleich, zunächst wenigstens, in einer Weise, welche der lebendigen Wirkung des Geistes in irdischer Erscheinung ungleich, und nur dem Innern derselben oder dem allgemeinen Wesen seines irdischen Daseins gleich ist. Dabei darf die Vorstellung nicht entstehen, daß das Geistige oder das, was wir als Seele vorstellen und als den Grund des Lebens setzen, durchaus verschieden sei von dem einheitlichen Grunde oder der Seele körperlicher Gestalt, oder der erschaffenen, gebildeten Körper und Leiber. Vielmehr erstreckt es sich durch die ganze Natur nach dem Maße der Grundform oder Gestalt und ihrer Entwickelungsfähigkeit, durch welche es im Menschen allein selbstständig und fortdauernd wird — in derjenigen Kraft, welche es durch die Bildung erlangt hat. Aus der Gefühls-, Erkenntniß- und Willens-Kraft wird eine Seins-Kraft, welche je stärker sie ist, desto näher dem Gottes-Sein steht, das die Welt schuf, leitet und erhält. Dieses Sein ergiebt sich aus Wirkungen, welche weder durch die Kraft der Natur, noch des Menschen geschehen können, und zur Erhaltung beider nothwendig sind, wie auch aus dem Dasein der Natur und des Menschen selbst, in besonderer Beziehung auf erscheinende Gegensätze und Kämpfe, die eine ursprüngliche Verschiedenheit andeuten, welcher Ursprünglichkeit — in Rücksicht auf Körperliches — der unorganische Theil der Natur wohl am Nächsten steht. Seit der Bildung der erscheinenden Gestalten aber ist dieser Gegensatz unterdrückt, doch nicht vernichtet: — das konnte das Sein nicht, weil seine Eigenthümlichkeit eben Beharrlichkeit ist,

und es nur durch Gestaltung das Feindliche zurückdrängen und ordnend erhalten konnte. Je geringer aber diese ist, desto mehr erneuert sich Gegensatz und Kampf, vornehmlich in der unorganischen Natur; der jedoch, nicht ganz haltungslos, wieder zur Ordnung und im Allgemeinen zur Förderung des Lebens geführt wird.

Dies Ergebniß kann jedoch fast nur durch Irdisches und in vorwaltender oder vornehmlicher Beziehung auf dasselbe erlangt werden; aber in Hinsicht oder Beziehung auf die Himmelskörper selbst oder auf die ganze Welt kann es nicht als streuge wissenschaftliche Folge gesetzt werden. Das Erreichbare aber kann erzeugen oder stützen den Glauben, daß das, was wir nicht erkennen, dem Erkennbaren im Allgemeinen entsprechend sein werde; ein Glaube, der religiös genannt werden kann, und, philosophisch entstanden, auch einen seiner Entstehung gemäßen religiösen Inhalt haben muß. — Die Entstehungs-Weise der Idee aus der Induction könnte überhaupt auch eine gläubige Weise genannt werden, sofern die Induction nie vollständig, und in dem Gattungs-Bilde (Idee) bedeutende Voraussetzung und Annahme nach innerem Dafürhalten ist; aber diese Beziehung verliert sich durch fortgehende geistige Art- und Gattungs-Bewährung, welche wir auf dem bloßen Glaubens-Standpunkt, und hier für den philosophisch erzeugten religiösen Glauben, nicht erlangen können, weil uns auf jenem die erforderliche Entwickelung, und für diesen der zur Entwickelung nöthige anderweite Welt-Inhalt fehlt, um durch Denken desselben die erforderliche Wissens-Einheit zu erlangen. Weil jedoch auf keine andere Weise, als die angegebene, Wissen entsteht, und wir zu unserm Glauben eine solche Unterlage haben, welche in Betreff des anderweiten Welt-Inhalts zur erforderlichen Induction nicht unbedeutend sein dürfte, so darf auch unser Glaube ein Keim der Idee genannt und jedenfalls über jeden andern irdischen Glauben erhoben werden. Dieses Glauben ist ein durch das tiefste und umfassendste Wissen entwickeltes Fühlen, dessen Unterlage-Begriffe sind, das selbst aber nicht sich zum Begriff

machen, somit hier nicht Wissen werden kann. Hiernach hat dies Glauben den Mangel der Form und des Inhalts, welchen das Wissen verleiht, und zugleich sein Inhaber einen Mangel des Seins, der sich sowohl vorwärts auf die Fortdauer, als auch rückwärts auf das ganze irdische Leben erstreckt. Dieser Mangel betrifft die Abhängigkeit von Gott, die aber der Freiheit des Menschen in wesentlicher Allgemeinheit nicht widerspricht, sondern ihr Raum giebt nach dem Maße ihrer Selbstständigkeit und Kraft, deren Allgemeinheit in Gott der Mensch nie erreicht.

Dieser Glaubens-Standpunkt ist ein Standpunkt der Bildung, und rückwärts jeder durch Denken, Wissen und Handeln hervorgegangene Gefühls-Standpunkt ist ein solcher. Somit ist das durch gehörige organische Entwickelung des Menschen Erreichbare nicht ein durch bloßes Wissen Geschaffenes und Schaffendes, sondern ein zugleich durch Fühlen, Sprechen, Wollen und Handeln Gebildetes und Bildendes; und daher die Entwickelungs- und Bildungslehre mehr eine Lebens- und Bildungs-Führungs-Lehre, als eine Wissens-Lehre, so daß jene wohl richtiger Bildungschaft statt Wissenschaft genannt werden könnte. Eine solche Bildung und die Fähigkeit der Führung zu ihr kann Kunst genannt werden, welche der Philosoph anstreben und so weit als möglich zu erreichen suchen muß. Zu solchem Zwecke dürfen aber Bestrebungen nicht verworfen werden, die in besonderer Hervorhebung dazu wirken, für sich allein aber nicht genügen. Wie das Leben ein Vorwalten des Denkens oder Fühlens, und Sprechens oder Handelns oft gestattet, oft erheischt, so auch die Entwickelung nach organischem Gesichtspunkt nur in genauerer und bewußter Weise. Geht die Richtung vornehmlich auf die Gefühls-Entwickelung zu einem Bildungs-Standpunkt; so würde dies die organische Entwickelung mit allen ihren Mitteln im Allgemeinen betreffen oder umfassen, indem das Gefühl, wie es Abschluß des Begriffs und Gedankens, des Wortes, Willens und der Handlung ist, so auch jede Bildungsstufe abschließt. — Würde aber vornehmlich Begriffs-

Entwickelung und Schließung bezweckt, so würde die Richtung auf das Denken und dieses selbst, als abgezogenes, vorwalten und das Gefühl dabei zurückgedrängt sein, um so mehr, als strenge Stufen-Folge Statt fände. — Wäre endlich die Sprache Richtung oder Gesichtspunkt der Entwickelung, so würde in der einheitlichen Beziehung, welche das Sprechen zum Fühlen und Denken hat, das Sprechen oder seine lebendige Entwickelungs- und Vermittelungs-Weise vorwalten, und dabei von jenen beiden Verwandten das Eine oder das Andre nach besonderen Zwecken hervortreten. Eine in dieser letzten Richtung geschehene Führungs-Lehre könnte Dialektik, eine nach der vorigen Logik *), und eine nach der ersten Organik heißen. Sobald jedoch durch die organische geistige Bildung auch für diese Verhältnisse und Begriffe das erforderliche Bewußtsein entwickelt ist, können sie deutsch besser gefaßt und benannt werden.

*) Vgl. m. Logik S. 103 u. 104.

Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Physiognomik.

Von

Dekan Dr. Mehring.

Nec modus est ullus investigandi veri, nisi inveneris; et quaerendi defatigatio turpis est, quum id, quod quaeritur, sit pulcherrimum.

Cic. de fin. bon. et mal.

Die Physiognomik hat bisher nicht gleichen Schritt gehalten mit den übrigen Theilen der Anthropologie; ihre Behandlung ist immer nur nach größern Intervallen wieder aufgenommen worden, so daß es nunmehr zum weit, um nicht zu sagen allgemein verbreiteten Vorurtheile der Zeit gehört, ihr die Möglichkeit der Erhebung zur wissenschaftlichen Form überhaupt abzusprechen. Diesem Vorurtheile entgegenzutreten sind die folgenden §§. bestimmt, die, nach den nöthigen allgemeinen Prämissen, eine specielle Behandlung vorläufig nur des menschlichen Antlitzes versuchen. Dem Verf. verbirgt sich aber bei diesem eigenthümlichen Stand der Sache nicht, wie in die Lösung der ganzen Aufgabe, nicht nur Mängel, sondern auch Irrthümer sich eingeschlichen haben können, wie sie also nicht nur auf wohlwollendes Mitforschen, sondern auch auf strenge Kritik zu rechnen habe; ja, er ist ganz bereit, diese letztere als einen Theil der Beweise des erstern anzusehen.

I. Einleitung.

§. 1. Die Physiognomik ist die Wissenschaft von der Einheit des menschlichen Wesens mit seiner sinnlichen Form, und

zwar kann diese Form sein entweder Zeichen oder Ausdruck oder Erscheinung. Ist sie das Erste, so wäre die Verknüpfung zwischen ihr und dem Wesen eine willkürlich bestimmbare; ist sie das Zweite, so wäre die Verknüpfung des Wesens mit der Form eine Verknüpfung mit etwas ihm Fremden, dessen Wesen es also nicht wäre, sondern das, als ein diesem Wesen Fremdes, selbst vielmehr ein andres Wesen haben müßte; ist sie das Dritte, so ist die Verknüpfung, mit Ausschluß jedes als irrationaler Rest zurückbleibenden Ansichs, die gediegene Einheit unterschiedener Momente.

Es ist die Aufgabe neuerer Spekulation, das kritisch gesetzte Ansich aufzuheben.

§. 2. Die Physiognomik ruht einzig und allein auf der metaphysischen Voraussetzung der Congruenz des Wesens und der Erscheinung, und näher und insbesondere auf der lebendigen Einheit des menschlichen Individuums. Die äußere Erscheinung des Menschen kann nicht etwas Zufälliges, der Aufnahme in seinen Begriff Widersprechendes sein. Es scheint bedenklich und ein Zeugniß für die Abstraction einer Denkweise, wenn sie so viel Raum dem Zufall in sich geben muß. Zufall ist überhaupt ein Begriff, in welchem ein Wissen kritisch gegen sich selbst wird.

Jede Ansicht einerseits, welche die Welt der Erscheinung durch eine unübersteigliche Kluft von der Welt des Wesens oder des reinen Gedankens trennt, findet darin einen Grund, die Möglichkeit unsrer Wissenschaft zu bestreiten. Ebenso andrerseits diejenige Ansicht, welche zwar der ontologischen Thesis von der Congruenz des Wesens und der Erscheinung nicht entbehrt, die aber dieselbe nicht bis zur Einsicht in die lebendige Einheit des menschlichen Individuums fortgebildet hat, sondern dies auch noch anders, als im Tode, in eine Zweiheit getheilt sein läßt, findet darin den gleichen Grund.

§. 3. Nur von dem Menschen gibt es im vollkommnen Sinne eine Physiognomik: denn nur das menschliche Individuum hat sein Wesen in sich, und setzt es aus sich. Das, was sich

in der Thierwelt findet, gibt nur die Rudimente zur Physiognomik. Das Thier ist nur Bestimmtheit und darum nur Besonderheit. Man unterscheidet die Thiere nach ihren Bestimmungen nur Artweise, als Individuen nur nach äußerlichen, abstracten Beziehungen, als Zahl, Art, Farbe, Größe. Und die edleren Thiere, wie es denn überall keinen Sprung gibt, nähern sich mehr dem individuellen Ausdruck, wie z. B. das Pferd. Das Thier hat also seine Wesenheit als Individuum nicht in sich, sondern in seiner Art oder Gattung; aber die Betrachtung derselben ist darum für die Uebung des physiognomischen Blicks sehr instructiv, eben weil die Auffassung der abstracten Besonderheiten, welche hier das Wesen bilden, einfacher und darum leichter ist. In den Thieren sind überdies lebendige Thätigkeiten, — Triebe und Leidenschaften —, von einander abgesondert, in einzelnen Gattungen ausgedrückt; z. B. der Raubvogel, der in seinen Fängen, seinem Schnabel unmittelbar sein Wesen, und zwar sein besonderes Wesen, ausgedrückt hat, so daß wir nicht erst fragen dürfen nach einem eignen Ansich dieser seiner Erscheinung, sondern er ist Raubvogel, weil er diese Fänge, diesen Schnabel rc. hat, und er hat diese Fänge, diesen Schnabel, weil er Raubvogel ist. Die Naturgeschichte hat oft schon auf empirischem Wege, und ohne sich des Begriffs zu bemächtigen, nach diesen Besonderheiten, die das unmittelbare Wesen der einzelnen Gattungen ausdrücken, distinguirt, und Hegel (Logik Th. 2. S. 303.) schreibt das einem Instincte der Vernunft zu, wenn z. B. bei den Thieren die Freßwerkzeuge, Zähne und Klauen, als ein weit durchgreifender Eintheilungsgrund in den Systemen gebraucht werden. „Sie werden zunächst, sagt er, nur als Seiten genommen, an denen sich die Merkmale für den subjektiven Behuf des Erkennens leichter auszeichnen lassen; in der That aber liegt in jenen Organen nicht nur ein Unterscheiden, das einer äußern Reflexion zukommt, sondern sie sind der Lebenspunkt der animalischen Individualität, wo sie sich selbst von dem Andern der ihr äußerlichen Natur als sich auf sich beziehende und von der Continuität mit Andern ausscheidende

Einzelnheit setzt." — Der Mensch hingegen ist nicht Art, nicht Gattung, sondern er ist das wahre, dem Begriffe, nicht blos der äußerlichen Unterscheidung nach gesetzte Individuum, d. h. er ist das Leben der Idee, das sich aus seiner Allgemeinheit selbst in die Einzelnheit setzt. Nur bei ihm macht sich das Einzelne zum Ausdrucke eines Allgemeinen, nur bei ihm kommt die Selbstbestimmung mit sinnlich begränzter Aeußerlichkeit zusammen, während bei Anderm entweder das erste Moment fehlt oder das andere. Er bildet sich selbst, um bei diesem Beispiel stehen zu bleiben, seine Fänge und seinen Schnabel an, wenn er deren haben zu müssen meint.

Porta's Bemühungen, die schon der falsche Aristoteles vorbereitet hat, bleibt hiermit ihr hoher Werth gesichert. Winkelmann behauptet sogar eine unmittelbare Benutzung der Thier-Physiognomien bei der Bildung Griechischer Götter. (Werke, herausgegeben von Fernow, Bd. 4. S. 70.)

§. 4. Es ist dahin gekommen, daß die Physiognomik sich durch die Vorwürfe, die Vorurtheile, die Voraussetzungen hindurcharbeiten muß, die ihr das Dasein streitig machen. Alles bisherige Negiren dieser Wissenschaft fand seinen Grund theils in den (§. 2.) erwähnten Voraussetzungen, theils in der wissenschaftlichen Darstellung physiognomischer Versuche.

1) Das Zweite namentlich bei Lichtenberg und bei Hegel. Die heftigen Angriffe des Letztern jedoch in der Phänomenologie (Werke, Bd. 2. S. 231. ꝛc.), die sich schon etwas mildern in der Encyklopädie (3te Ausg. §. 411. S. 434.), verkehren sich da, wo der Denker ganz von der Beschaffenheit der vorhandenen Versuche abzusehen vermag und den Begriff als solchen würdigt, ganz in ihr Gegentheil in den Vorlesungen über Aesthetik (Werke, Bd. 10. Abth. 2. S. 372. ꝛc. und S. 386. ꝛc.). Die dort vorkommenden Aeußerungen sind zu merkwürdig, als daß man nicht durch eine einzelne Anführung zum Studium des Ganzen einladen sollte. Hegel sagt u. a.: „Was den nähern Zusammenhang des Geistes und Leibes in Betreff auf die besonderen Empfindungen,

Leidenschaften und Zustände des Geistes angeht, so ist derselbe auf feste Gedankenbestimmungen schwer zurückzuführen. Man hat zwar in der Pathognomik und Physiognomik diesen Zusammenhang wissenschaftlich darzustellen versucht, doch bis jetzt ohne den rechten Erfolg. In Rücksicht auf die Physiognomik will ich hier nur soviel erwähnen, daß, wenn das Sculpturwerk, welches die menschliche Gestalt zu seiner Grundlage hat, zeigen soll, wie die Leiblichkeit schon, ihrer leiblichen Form nach, nicht nur das göttlich und menschlich Substantielle des Geistes überhaupt, sondern auch den besondern Charakter bestimmter Individualität in dieser Göttlichkeit darstelle, so hätte man zu einer vollständigen Erörterung darzuthun, welche Theile, Züge und Gestalten des Körpers einer bestimmten Innerlichkeit vollkommen gemäß sind. Zu solchem Studium werden wir durch die Sculpturwerke der Alten veranlaßt, denen wir den Ausdruck des Göttlichen und die besondern Götter-Charaktere in der That zugestehen müssen, ohne daß sich behaupten läßt, das Zusammenstimmen des geistigen Ausdrucks mit der sinnlichen Form sei, statt etwas Anundfürsichseiendes, nur eine Sache der Zufälligkeit und Willkür. Jedes Organ muß in dieser Beziehung überhaupt nach zwei Gesichtspunkten betrachtet werden, nach der blos physischen, und nach der Seite des geistigen Ausdrucks. Freilich darf dabei nicht in der Weise Gall's verfahren werden, der den Geist zu einer bloßen Schädelstätte macht." — Daß aber den Waffen des Witzes Blößen dargeboten worden sind und werden, ist nicht zu verwundern bei einer jeden Sache, die noch in den ersten Stadien ihrer Entwicklung sich befindet, und die jedenfalls in der unmittelbaren Erfahrung einen Gegensatz hat; so daß es gar nicht an der Möglichkeit fehlen kann, selbst die Logik und noch mehr die ganze Phänomenologie des Geistes überhaupt als das Lächerlichste darzustellen, so wie freilich auch umgekehrt der Wissenschaft von ihrer Seite gegen ihren empirischen Gegensatz

dieselbe Möglichkeit zu Gute kommt. Hierbei dürfen wir jedoch nicht läugnen, daß die Instanzen der Erfahrung um so leichteres Spiel haben werden, so lange wir, wie gesagt, mit irgend einer Erkenntniß, wie dies bisher bei der physiognomischen und oft noch nicht einmal der Fall war, noch auf dem Standpunkte der beobachtenden Vernunft stehen. Allein dieser erscheint bei der physiognomischen Erkenntniß nicht als der einzig mögliche, sondern vielmehr nur als der, von welchem, wie in der Entwicklung unsres Bewußtseins bei allem Wissen, immerfort ausgegangen, der aber gerade durch die Wissenschaft aufgehoben werden soll. Daß dies geschehe, dazu liegen gerade in keiner Philosophie mehr, als in der gegenwärtigen, die Vorbedingungen. Das Verhältniß von Subjekt und Objekt, von Grund und Folge, von Wesen und Erscheinung, wie es namentlich durch die Hegel'sche Denkweise ermittelt wurde, muß, wie nichts Anderes, einer Physiognomik günstig und förderlich sein. (S. den §. 6.) Wenn Hegel noch (Phänom. S. 242.) sagt, das wahre Sein des Menschen sei vielmehr (statt des physiognomischen Ausdrucks) seine That, so läugnen wir keineswegs, daß in der That die Physiognomie des Menschen culminire, (s. §. 13.) aber doch nur, sofern die That nicht für sich betrachtet wird, wo sie dann nicht blos etwa einzelnes, vorübergehendes Moment ist, wo sie, wie Hegel selbst sagt (Rechts-Philos. §. 115. u. 118.) nur die Veränderung an einem vorliegenden äußerlichen Dasein ist, und also dieser vorausgesetzte äußere Gegenstand, an dem die That nur eine Bestimmung ist, am wenigsten allein für das ächte Sein des Menschen gelten kann, sondern auch als dieses Einzelne leicht die ganze Persönlichkeit entweder vergrößert oder verkleinert. Schon das gerichtliche Verfahren ist von dieser Ueberzeugung so geleitet, daß es sich bemüht, die einzelne That in der Einheit der Bestimmungen des ganzen Individuums zu begreifen, ja in den so genannten Urtheilen der bloßen moralischen Ueberzeugung, wie sie

insbesondre bei der Jury vorkommen, so weit geht, die That, die für sich nur vorausgesetzt wird, durch die übrigen Bestimmungen der Individualität, wie sie sich ergeben nach Abzug der einzelnen That, erst zu setzen. Die einzelne That wird also jedenfalls nur insofern Ausdruck der Individualität sein können, sofern ein hinter ihr, als einer einzelnen, liegendes Allgemeines hinzugenommen wird, sofern das Einzelne nicht losgerissen wird von den Besonderheiten, welche die gesammte Aeußerlichkeit des Menschen ausmachen.

2) Es steht also auf der einen Seite das ganze Gewicht der Bedenken, welche von den Besonnensten erhoben werden (man füge zu dem Bisherigen noch hinzu, was der würdige Schwarz in seiner Erziehungslehre 2te Ausg. Bd. 2. S. 88. 2c. sagt), das Abschreckende der ganzen Reihe mißlungener und oft scheinbar bei dem größten Aufgebot von Kraft am Meisten mißlungener Versuche und widersprechender Meinungen; auf der andern Seite aber auch nur dieser empirischen Betrachtung wird doch immer schwerer wiegen die unreflektirte Thätigkeit, die bei Keinem fehlt, ja selbst bei den höher organisirten Thieren nicht ausgeht (das Pferd, der Hund erkennen den Willen, namentlich der ihnen vertrauten Personen, sehr leicht und präcis aus dem Aeußern), und bei manchen sich zu einer wunderbaren Fertigkeit steigert, in dem Aeußern das Innere, in der Erscheinung die Wesentlichkeit eines Menschen zu erkennen. Der Mensch mag es anstellen, wie er will; seine Körperlichkeit ist nie die Hülle seines Wesens, sondern eine Laterne mit geschliffenen Gläsern, durch die es reflektirt wird.

§. 5. Es ist die Aufgabe der Physiognomik, jene unreflektirte Thätigkeit, jenes Talent, in der äußern Erscheinung des Menschen sein Wesen aufzufassen, das in der Regel nur auf der Stufe der Divination stehen bleibt, in's Wissen zu erheben.

Die gegenwärtigen §§. sollen ein Beitrag sein, das phy-

siognomische Erkennen von dem Standpunkt der beobachtenden Vernunft zu dem des vernünftigen Wissens zu erheben. Aber sie sind nichts mehr, als ein Beitrag, und es bedarf, um diesen Zweck vollständiger zu erreichen, hier, wenn irgendwo, des Zusammenwirkens. (§. 8.)

Uebrigens sind die physiognomischen Versuche alt: Zopyrus und Sokrates, der falsche Aristoteles und Andere.

§. 6. Die Philosophie, wie sie zum Hinderniß werden kann für die Physiognomik (§. 2.), muß nothwendig vorausgesetzt werden, um zur Grundlage für sie zu dienen. Da es eine vorherrschende Richtung des gegenwärtigen Geistes, als des sich selbst erfassenden d. h. des philosophischen, ist, die oben berührte Einheit des Wesens und der Erscheinung auf allen Gebieten darzustellen, oder, was ganz dasselbe, das Unendliche als Begriff zu realisiren, so steht auch der Physiognomik eine Wiedergeburt bevor.

Die Aufgabe der Spekulation ist überhaupt die Einheit; und nachdem die Geschichte der Philosophie sich lange genug in Versuchen ermüdet hat, diese Einheit durch Abstraktion zu setzen, ist sie in der Gegenwart bis dahin dialektisch gebracht worden, um in der Abstraktion nur die erste Stufe ihrer selbst zu sehen. Sie ringt um die Erfüllung der Kategorie. Dies können wir auch als die allgemeinste, nicht etwa nur Einem System eigne, Richtung der Spekulation in unsrer Zeit ansehen, und sie ist darum gewiß auf dem nächsten Wege, die Bedeutung der Physiognomik anzuerkennen, und die Mittel ihrer Verwirklichung, wenn nicht unmittelbar zu geben, doch in Bewegung zu setzen. Ist es das Wesen des Geistes, sich zu bestimmen, und ist die nächste Bestimmtheit des Geistes der Leib, so muß auch die Rückbeziehung des letztern auf den erstern in allen seinen Momenten dadurch angeregt und gefördert werden. Wenn Hegel, wie wir meinen, im Widerspruch mit seinem eigentlichen Princip, Veranlassung gegeben hat, daß seine Philosophie von einem bestimmten Theile der Seinigen in abstrakter Weise und im Gegensatz gegen alle Erscheinung ausgebildet wird; so hat sich

besonders unsre Zeitschrift die entgegengesetzte Aufgabe gestellt, sich wissenschaftlich zu vertiefen in die Erscheinung.

§. 7. Wir fragen nicht nach dem Zweck und Nutzen der Physiognomik und wollen ihn am allerwenigsten zum voraus vorzählen; denn dies thun, hieße wirklich an ihrer wissenschaftlichen Würde verzweifeln, sie als Etwas darstellen, das nur zufällig entstanden ist, und nur noch zufällig besteht. Wir weisen ihr statt dessen ihre Stelle in dem Gebiete der Wissenschaft überhaupt an. Sie macht den dritten Theil der Anthropologie aus, deren ersten die Lehre von dem leiblichen Leben, den andern die Lehre von dem Seelenleben einnimmt. Suchen wir das menschliche Wesen in Aristotelischer Weise nach dem Gange seiner Entwicklung wissenschaftlich zu gewinnen, und zwar in aufsteigender Ordnung als ernährende, empfindende, denkende Seele (vergl. de anima L. II. bes. c. 2. §. 6.), so müssen wir sodann zuerst die abstrakte Leiblichkeit betrachten, weiter aber als das selbst sich davon Unterscheidende, als das χωριστόν, die Geistigkeit; und endlich würde offenbar in der Unwahrheit verharrt werden, wenn nicht noch ein dritter Theil hinzukäme, der zeigte, wie diese zwei unterschiedenen nicht zwei, sondern Eins sind, der die wahre Entelechie darstellte, die Selbstbestimmung des Wesens zur Wirklichkeit. Dies ist aber der physiognomische Theil der Anthropologie, allerdings Physiognomik in einer etwas umfassendern Bedeutung (§. 1.), als man sie gewöhnlich faßt, doch jedenfalls so, daß sie das gewöhnlich darunter Verstandene miteinschließt. In welcher nächsten Beziehung die Physiognomik damit zur Ethik, zur Metaphysik des Schönen und zur bildenden Kunst stehe, ist ebenfalls hiermit gegeben. Die Verwandtschaft beider ist der Punkt, wo sie beide eine völlige Durchsichtigkeit des Geistigen durch das Natürliche anstreben. Die Ethik, sofern sie eine Verklärung der Natur durch den Geist will, hat die Physiognomik zu ihrer Voraussetzung; die bildende Kunst, sofern sie die Belebung des abstrakten Gedankens ist, wie uns ihn die Philosophie der Kunst präparirt, nimmt durch sie hindurch den Weg. — Es muß eine Physiognomik geben, denn

der Mensch lebt nicht in sich eingeschlossen, wie wir das in immer zunehmendem Grade von den unter ihm stehenden Wesens-Stufen sagen können, sondern er lebt mit und in der Menschheit, und die Menschheit in ihm (§. 3.), ja sogar in einem weit intensiveren Grade mit und in der Welt, als ein anderes Wesen. Für's Erste, weil er in seiner Individualität nicht blos wie ein Exemplar die Gattung darstellt, sondern mehr wie ein Focus, jedoch mit dem Unterschiede, daß er nicht blos Durchgangs-Punkt ist, einerseits aussammelt in eine Einheit all das Vorhandene und vorhanden Gewesene von der Idee der Menschheit, andrerseits es ebenso wieder ausstrahlt in die Allheit der Individuen, so wird erfordert in beiderlei Beziehung, daß die menschliche Individualität aufs Vollständigste vorhanden sei **für** alle übrigen. Sei diese Allheit ein Makrokosmus oder Mikrokosmus im Leibnitz'schen Sinn, dies ändert in der Hauptsache hier nichts. Das Ich ist jedenfalls nur ein relativer Begriff, er ist nur zu vollziehen im Gegensatz zu dem Du. Das Ich kann nicht für sich allein **da** sein, oder es ist nur für sich da, sofern es für das Nicht-Ich, näher für das Du, wie dieses für jenes da ist; es muß außer sich sein, es muß in seiner Identität mit sich als identisch mit seinem Andern gesetzt werden, es äußert sich. Und diese Aeußerung, als Bestimmung des Ichs, ist seine Aeußerlichkeit, etwas dem Wesen des Ichs Aeußerliches, also von ihm zu Unterscheidendes, aber zugleich **sein** Aeußerliches und in beidem Betracht vermittelnd. Was die contractiven Kräfte, die Schwerkraft, die magnetische Kraft, in unreflektirter Weise für den Weltzusammenhang sind, das ist auf dem Gebiete des Selbstbewußtseins die Physiognomik. Es darf darum die Aeußerlichkeit im strengsten Sinne nichts Unwesentliches sein, denn eine nur unwesentliche Beziehung und Verknüpfung wäre keine. Man wird zwar sagen, diese wesentliche Beziehung sei in der Sprache, im Wort vollzogen. Allein wenn schon entschieden das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung hierher gehört, so gewährt es doch nichts weniger als einen vollständigen Ausdruck; es verhält sich die Sprache zu der ganzen

Aeußerlichkeit des Menschen, wie der Gedanke zu dem Gedachten; das Wort ist, wenn schon auf der einen Seite, als unmittelbarer Ausdruck des logischen Geistes, von größter Bestimmtheit, so doch auf der andern Seite in gleichem Grade unbestimmt, eben weil es nur einseitig den logischen Gehalt des Gedankens ausdrückt, und auch diesen eigentlich nicht ausdrückt, sondern, durch eine willkürlich und mittelst Uebereinkunft hergestellte Verknüpfung zwischen ihm und dem Gedanken, diesen letztern nur bezeichnet (§. 1.), so daß es von dem Wort aus, das Einer zu uns spricht, erst noch einer Reihe von Associationen bedarf, um zur vollen Innerlichkeit des dadurch Bezeichneten vorzudringen. Ueberdies ist ein Theil der Welt, auch der lebendigen, für den der Mensch gar nicht durch das Wort, sondern höchstens nur durch den Ton des Worts da ist. Deshalb sagt Hippel in seines Lebenslaufs drittem Theile (Bd. 2. S. 19.): „Rede und du bist, hab' ich schon sonst wo behauptet; allein selten trauen wir der Rede, wenn wir Temperament und Gemüthscharakter kennen lernen wollen. Man hält die Zunge für bestochen, für gedungen. Sie ist höchstens ein Hauszeuge. Eben darum der natürliche Hang zur Physiognomik. Man will in den Augen sehen, wie dem Menschen ums Herz ist. Freilich ist's schwer, von dem auswendigen Menschen auf den inwendigen zu schließen".

1) Mit allen im Begriffe der menschlichen Erscheinung liegenden Mitteln, sich als denkendes Wesen oder seinen Gedanken auszudrücken, die Fähigkeit sowohl, als die Thätigkeit der völligen Selbstbeherrschung ist Beredtsamkeit, und ihre selbstbewußte Verwirklichung setzt also die Physiognomik voraus, sowohl in subjektiver Hinsicht für das selbstbewußte Ergreifen der Mittel des Gedankenausdrucks, als in objektiver für das Auffassen dieses Ausdrucks. — Unter allen Künsten ist wohl die Beredtsamkeit die, von der wir am wenigsten sagen können, daß sie schon vollkommen ausgebildet sei, noch weniger, daß sie schon ihren Culminationspunkt erreicht habe. Kein Wunder, da bei keiner das

Kunstprodukt so bis zur Ununterschiedenheit identisch ist mit dem Producirenden. Je nach der Trennung beider von einander hat sich auch eine Stufenfolge der zeitlichen Entwicklung der Künste gebildet: Baukunst, Plastik, Mahlerei. Daß die Dichtkunst hier nicht in Betracht kommt, ist aus der oben angegebenen Eigenschaft des Wortes klar, nach der das Wort nicht Ausdruck, sondern nur Zeichen ist.

2) Die Physiognomik muß aufhören, Werkzeug der Neugierde zu werden. So lange sie dies ist, kann sie, wie die Astronomie als Astrologie, oder wie die Lehre von dem thierischen Magnetismus als Nekromantik, nicht in die volle wissenschaftliche Würde eintreten. Die Neugierde bringt der Wissenschaft immer nur sehr indirekten Nutzen und direkten Schaden. Mit ihr wird sich auch der Wahn von den Gefahren der Physiognomik, wie ihn z. B. noch Hippel a. a. O. hegt, verlieren.

§. 8. Hülfsmittel für die Physiognomik bieten dar die Anatomie des Menschen und die vergleichende Anatomie, die Physiologie (ja auch die Medicin in engster Bedeutung), die Psychologie, die Charakteristik (Theophrast, La Bruyère, Engel), und besonders Theorie der plastischen Kunst und der Malerei, (verbunden mit der Anschauung ihrer Meisterwerke); diese letztere, als die bewußtvoll gesetzte Identität des menschlichen Wesens und seiner Erscheinung. Die Verwirklichung dieser Wissenschaft erfordert also, wenn irgend eine, ein Zusammenwirken vieler. Die gegenwärtige Skizze soll an ein solches Zusammenwirken erinnern, sie kann sich nicht rühmen, das Resultat desselben zu sein.

1) Wie die schlechten Bildwerke den physiognomischen Blick verderben, so können die guten ihn schärfen. Sie gewähren noch den besondern Vortheil, daß sie die Bewegung des menschlichen Lebens auf einem gewissen Punkte fixiren und so die Zeit zur Betrachtung geben. Wenn z. B. in Blumenbachs Sammlung sich ein Schädel befindet, der ihm, wenn ich nicht irre, von Capitän Krusenstern zum Geschenk gemacht wurde, und der sehr nahe die Maaßver-

hältnisse des Apoll von Belvedere zeigt, so ist dies ein Beispiel, wie tief in dieser Hinsicht das künstlerische Studium gehen kann, oder wie künstlerisch die Natur ist.

2) Wie auch die Medicin in engster Bedeutung, die Heilkunde, in einer nahen Beziehung zur Physiognomik stehe, nimmt vielleicht vor Allem eine eigne Bemerkung in Anspruch. Das Wesen des Menschen steht in sehr vielen Fällen nur in mittelbarer Beziehung zu der Oberfläche seiner Aeußerlichkeit, mit der es die Physiognomik zunächst zu thun hat. Z. B. eine psychische Thätigkeit erscheint unmittelbar in einem Organe der Brust, der Lunge oder dem Herzen, in einem Organ des Unterleibs, der Leber oder den Nieren, und dies wird mittelbar auch mehr oder minder deutlich auf der Oberfläche sichtbar werden, namentlich in dem Antlitze, und zwar nicht blos, wie die schnellere Bewegung des Bluts, durch Erröthen oder Erblassen, nicht blos, wie das Lungenleiden den ganzen äußern Habitus verändert, sondern wie namentlich auch gewisse Linien, bestimmte Beziehungen der Gesichtstheile gebildet werden, z. B. durch Krankheiten der Leber; und man hat sogar schon behauptet, daß die Veränderungen des Unterleibs sich hauptsächlich in der Nase, die der Brust in den Augen zu Tage geben, welche Behauptung wir dahin gestellt sein lassen. Wir haben dem Vernehmen nach eine Physiognomik der Krankheiten von einem deutschen Arzte zu erwarten, welchem Unternehmen, unter dem sich Schreiber dieses nichts Anderes zu denken vermag, als das eben Gesagte, der beste Erfolg zu wünschen ist.

3) Es scheint für die physiognomische Uebung vortheilhafter, sich nicht auf eine Menge von Individuen einzulassen, die leicht den physiognomischen Blick verwirren und es zu keinem oder doch nur zu einem schwankenden, unwissenschaftlichen Urtheil kommen lassen, sondern sich auf einzelne scharf ausgearbeitete Physiognomieen, auf einzelne meisterhafte Ausführungen künstlerischer Anschauung, zumal für den Anfang, zu beschränken.

§. 9. In ihrer Darstellung muß die Physiognomik mehr, als irgend eine andere Wissenschaft, des Vielredens sich enthalten; „kurz und bestimmt“ muß ihr Wahlspruch sein. Sie kann auch nicht mit einem Male, sondern nur allmälig, wie ihr durch fortgesetzte Beobachtung der Stoff geboten wird, zu concreter Wissenschaftlichkeit fortschreiten. Sie wird ausgehen von den allgemeinsten, gröbsten Gegensätzen des menschlichen Wesens, und nachdem sie den Ausdruck für sie festgestellt hat, auch die immer subtileren Züge aus einander wirren.

1) Die ganze Aeußerlichkeit des Menschen macht eine Einheit, die Individualität, aus, und stellt darin die einzelnen Bestimmungen nicht als einzelne, sondern nur in einander übergehend, nur verschwimmend dar, so daß sie für die wissenschaftliche Auffassung als unbestimmt, als schwer zu fixiren scheinen. Sucht sich nun die sprachliche Darstellung von vorn herein durch weitläufige Descriptionen zu helfen, durch lange Beschreibungen, was in dieser oder jener Aeußerlichkeit liege, so gibt sie damit kein getreues Abbild der Erscheinung, sondern geräth in ein Chaos von Widersprüchen, weit größer, als das der unmittelbaren Anschauung ist. Die meisten bisherigen physiognomischen Darstellungen können dazu dienen, vor diesem Fehler zu warnen, seine weitläufigen Folgen darzulegen, und die Existenz dieses §. zu vertheidigen.

2) In den spätern §§. über das menschliche Antlitz glaubte der Verf. nur hier und da und mit Vorsicht von den allgemeinen Gegensätzen zu feinern Bestimmungen fortgehen zu dürfen.

§. 10. Wie es eine Geschichte der Physiognomik geben kann, so eine Geschichte der Physiognomie, und sie gehört sicherlich zu den interessantesten Theilen der Geschichte überhaupt. Jedes Volk, jeder Boden, jedes Zeitalter hat das menschliche Wesen wieder in einer besondern Weise seiner Verwirklichung, und hiermit auch dessen Ausdruck. So wie aber z. B. ein Volk eine gewisse Nationalphysiognomie naturgeschichtlich verwirklicht,

so stellt seine Kunst-Anschauung dieselbe Physiognomie als Kunstideal dar; und es fragt sich, welches Volk ein solches Ideal nicht nur für sich, sondern an und für sich, wenigstens für eine gewisse Hauptperiode der Entwicklung der menschlichen Gestalt am Vollkommensten dargestellt habe. — Der Ausdruck in der menschlichen Erscheinung läßt auf das Wesen zurückschließen, so wie das Wesen auf die Erscheinung. Die Idee, die noch wohl von dem Wesen des Menschen zu unterscheiden ist, ringt durch die verschiedenen Phasen des Wesens, und hiermit auch seines Ausdrucks, hindurch zur vollkommenen Selbstdarstellung, und diese ist die vollendete Schönheit, oder die wahre Schönheit ist der volle Ausdruck der Humanität. Auch hier ist die Bewegung, wie die des ganzen menschlichen Lebens, nichts weniger als eine cyklische, die die neuere Wissenschaft zum Nachtheile der Wahrheit zu ihrer Voraussetzung macht. Die Menschheit bewegt sich in einer höhern Curve, und wir unterscheiden zwei Hauptepochen dieser Entwicklung.

1) Der erste Mensch ist, auch physiognomisch genommen, nicht der vollkommenste. Er mag in dieser Hinsicht am nächsten dem gedacht werden, was wir jetzt griechische Schönheit nennen. Die Hebräer hatten den Adam im Begriff, die Griechen als Kunstanschauung. Der erste Mensch ist als ganz Vermögen zu denken, und also bei ihm eine solche Ausbildung der einzelnen Theile und eine solche Zusammenordnung aller Theile seiner Aeußerlichkeit, daß sie der Ausdruck werden konnten von Allem, wovon sein Wesen selbst die Möglichkeit ist. Es ist deshalb seine Aeußerlichkeit insbesondere als eine völlige Harmonie des Sinnlichen zu denken, ohne irgend eine Abwendung desselben zur Abnormität, die erst durch die Arbeit des Geistes, durch das Ich und seine freie Absicht, im Körper zu Stande kommen konnte, — die wahre, aber nur allgemeine Individualität. Dieses Ideal darzustellen liegt in dem Bereiche der menschlichen Kraft, und die Griechen scheinen es sich zur Aufgabe gemacht zu haben. Sie zogen die menschliche Aeußer-

lichkeit von aller besondern Bestimmung zurück, ließen ihr aber doch die Bestimmtheit, und darum hat auch ein dem griechischen Profil sich annäherndes Gesicht immer etwas Kaltes. „Will man, sagt Winkelmann (Bd. 4. S. 110.), die Staffel, die wir von den Göttern bis zu den Helden herabgestiegen sind, von diesen bis zu jenen wiederum hinaufsteigen, so geschieht dies mehr durch Abnehmen, als durch Zusetzen.“ Ihr Apollo ist die Fähigkeit zu Allem, ohne irgend Etwas wirklich zu sein. „Man sagt nun freilich, schreibt Hegel (Vorlesungen über Aesthetik, Bd. 2. S. 390. 391.), eine solche Gesichtsbildung sei eben den Griechen nur als die eigentlich schöne vorgekommen; Chinesen, Juden, Aegypter dagegen hielten ganz andere, ja entgegengesetzte Bildungen für eben so schön oder für schöner noch, so daß, Instanz gegen Instanz genommen, das griechische Profil darum noch nicht als der Typus der ächten Schönheit erwiesen sei. Dies ist jedoch nur ein oberflächliches Gerede. Das griechische Profil darf als keine nur äußerliche und zufällige Form angesehen werden, sondern kommt dem Ideal der Schönheit an und für sich zu.“ Diese Instanz gegen die griechische Schönheit hat am Trefflichsten schon Winkelmann abgewiesen, besonders in seinen Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst (Werke, Bd. 1. S. 9. 2c.). Er enthüllt uns das Geheimniß, wodurch die Griechen die Gesetzgeber des Geschmacks auch in dieser Beziehung geworden sind; es ist glückliche Vereinigung der äußern Umstände für eine normale Entwicklung des Menschen, äußerste Sorgfalt in der Bildung desselben, und häufige Beobachtung einer so sich ihnen darbietenden Natur, wodurch in ihrem Geiste das Ideal jener harmonischen Aeußerlichkeit geweckt wurde, wodurch sie veranlaßt wurden „sich gewisse allgemeine Begriffe von Schönheiten, sowohl einzelner Theile, als ganzer Verhältnisse der Körper, zu bilden, die sich über die Natur selbst erheben sollten.“ (Winkelmann

a. a. O. S. 16.) „Nichts würde den Vorzug der Nachahmung der Alten (Griechen) vor der Nachahmung der Natur deutlicher zeigen können, als wenn man zwei junge Leute nähme von gleich schönem Talente, und den einen das Alterthum, den andern die bloße Natur studiren ließe. Dieser würde die Natur bilden, wie er sie findet; als ein Italiener würde er Figuren malen, vielleicht wie Caravaggio; als ein Niederländer, wenn er glücklich ist, vielleicht wie Jacob Jordans; als ein Franzose wie Stella; jener aber würde die Natur bilden, wie sie es verlangt, und Figuren malen, wie Raphael." (Ebendas. S. 24.) Die Griechen waren, wie Hegel so schön sagt (a. a. O. S. 377.) „ideale Künstler ihrer selbst", und dadurch fanden sie den Normal-Ausdruck für die menschliche Form. Aber doch ist dies erst nur eine abstrakte Individualität, die schöne Sinnlichkeit nur die Stufe der Potenz, der bloßen Möglichkeit, und noch nicht das völlige Durchdrungensein der Form und des Wesens; die Aeußerlichkeit mehr das, worein sich das Wesen hüllt, als worin es sich manifestirt, mehr das, wovon es sich entäußert, als worin es sich äußert. Die Griechen sind noch unübertroffen in der Plastik, aber nicht unübertreffbar, und sie werden übertroffen werden, sobald das Bewußtsein in physiognomischer Wissenschaft noch eine vollständigere Entwicklung errungen hat. Das „Maaß", wie die Seele ihrer ganzen Thätigkeit, war es auch hier. Ihres tiefsten Bewußtseins Ausdruck waren die Sprüche: *μέτρον ἄριστον*, *μηδὲν ἄγαν*, und nicht umsonst waren sie, die alle im Munde führen (*ὑμνοῦσι*), im National-Heiligthum zu Delphi geweiht und von der Sage auf die heilige Sieben ihrer ältesten W e i s e n zurückgeführt (S. Plat. Protag. p. 343. b.) *).

*) Die *σωφροσύνη* war ihnen *τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως* (Plat. Phaed. p. 68 c.), und zwar gibt Platon auch diese Definition nicht als die seinige, sondern als die der Mehrheit.

Ja, wir wissen, wie eines der vollendetsten ethischen Systeme Griechenlands, das eben darin auch weit mehr nur der unmittelbare wissenschaftliche Ausdruck des griechischen Bewußtseins war, als Platon's Republik, von der man dies neuerdings hat behaupten wollen, dieses Princip ausbildete. Versetzen wir uns so in die Seele der griechischen Thätigkeit, dann begreifen wir auch leichter, wie in der Plastik die leibliche Jugend ihr Ziel war; und sollten wir einzelne Theile der menschlichen Gestalt andeuten, wo noch Etwas übrig gelassen scheint für die spätere Zeit, so dürften wir vielleicht an ihre Stirne (Winkelmann, Bd. 4. S. 183.) und ihre Unterlippe (Ebend. S. 206.) erinnern. — Der Mensch der Griechen ist der erste Adam, der noch eines zweiten harrt zu seiner Erlösung. Die Geschichte der Physiognomie, sofern sie sich in der selbstbewußten Schöpfung eines Kunst-Ideals darstellt, tritt mit der christlichen Zeit zu einer zweiten Epoche heran. Bekanntlich hat man von je über die Physiognomie Christi auch sogar auf theologischem Gebiete gestritten, sie bald als die allerhäßlichste, bald als die idealisirte im griechischen Sinne vorauszusetzen gesucht, das Eine aus einem historischen Irrthume, das Andere aus einem spekulativen. Das höchste Problem hat sich damit entschieden die bildende Kunst gesetzt; aber sie dürfte noch langehin haben bis zu seiner Lösung. Es bedarf dazu einer noch viel höhern sittlichen Entwicklung, einer tiefern, lebendigern Versöhnung des Schönen und Guten. Es würde die Darstellung der menschlichen Aeußerlichkeit sein, nicht mehr, wie sie sich an die Erscheinung entäußert, sondern sich in derselben vollständig äußert: die Erhebung abstrakter Bestimmtheit zu absoluter Selbstbestimmung, die Fortbildung der allgemeinen Individualität zur concretesten Persönlichkeit, die Bezwingung der Natürlichkeit des Nationellen, Klimatischen rc. zur freisten Singularität. Bekanntlich hat Lavater sich die größte Mühe um ein Christusbild gegeben (Göthe, Wahrheit und

Dichtung rc. Th. 4. S. 143. vollst. Ausg. letzter Hand); und wieviel er auch dabei zu leiden haben mochte, so war dies doch sicherlich die prophetische Seite seines überwiegend, „wahrhaft magisch sich äußernden physiognomischen Genie's" (ebend. S. 145.). Keine Erscheinung mußte so viele physiognomische Durchsichtigkeit haben, als die Jesu, die wahre Versöhnung der Erscheinung und des Wesens in der persönlichen Individualität; und in seiner Geschichte erhalten wir auch manche Fingerzeige von dieser Beschaffenheit seiner Erscheinung, z. B. Marc. 5, 1—7. Joh. 18, 4—8. Luc. 23, 40—42. Die zwei Haupt-Epochen in der Geschichte der Physiognomie werden bezeichnet durch das Ringen um einen Zeus oder Apoll, und durch das Ringen um ein Christusbild. Die erste Periode ist abgelaufen mit der Verwirklichung ihres Problems, in der zweiten stehen wir.

2) Unsere Gegenwart hat viele verwaschene Gesichter und gedrechselte Figuren.

II. Allgemeine Sätze für die Physiognomik.

§. 11. Wir nehmen also an (§. 2.), daß Alles, was Wesen des Menschen ist, erscheint, und daß es nur insofern Wesen ist, als es dies in seiner Abstraktion aufhebt, und sich zur Erscheinung entäußert. Alles, was nicht ausgedrückt werden könnte, wäre eben damit nicht Wesen. Aber es fragt sich hier vor Allem, ob, wenn Alles ausgedrückt werden kann, dann auch Alles an dem menschlichen Individuum Ausdruck sei, und dieses ist noch nicht durch jenes gegeben. Vielmehr müssen wir an demselben zweierlei unterscheiden: einmal das, was jedes Individuum mit allen übrigen, ja nicht blos mit allen menschlichen Individuen, sondern mit allen Dingen gemein hat, das, wodurch es einem Weltzusammenhange angehört, das Identische, und für's Andere das, was jedes Individuum, als solches, nur für sich ist und hat, wodurch es sich aus dem Gemeinsamen ausscheidet.

Es würde sich demnach fragen, ob, wenn wir auch sagen müssen, daß diese beiden Momente im Ganzen nicht neben einander in der menschlichen Individualität bestehen, sondern das zweite nur die eigenthümliche Modifikation des ersten ist, doch nicht wenigstens ein Theil an dem menschlichen Individuum sei, der einer solchen Modifikation widerstehe, und wodurch es nur dem Weltzusammenhange angehöre. Ohne auf das abseits Liegende der metaphysischen Probleme näher einzugehen, der Probleme von der Einheit und dem Unterschiede des Persönlichen und des Kosmischen, von dem Durchdrungensein der Weltlichkeit durch die Menschlichkeit, von dem Verhältniß der Natur und des Geistes in dem menschlichen Individuum, können wir hierauf doch soviel sagen, daß dasjenige an dem Menschen, was nicht Ausdruck seines Wesens wäre, auch nicht seine Erscheinung wäre; sich also, wie es nicht aus dem Begriffe des Menschen hervorginge, auch nicht in seine Vorstellung zusammenfassen ließe, also jedenfalls irgend Etwas an sich haben müßte, wodurch es von dem menschlichen Wesen geschieden würde, irgend eine Bestimmung, wodurch es als Erscheinung eines andern Wesens, als des menschlichen, sich setzte.

Hiermit wäre aber noch gar nicht gesagt, ob nicht die Art und Weise, wie dieses Kosmische an ihm ist, eine Modifikation des Ausdrucks seines individuellen Wesens bedingte, wovon wir später noch (§. 22.) zu reden haben werden.

§. 12. Aus diesen Sätzen folgt aber nicht nur, daß Alles ausgedrückt werden kann und Alles Ausdruck sein kann an der menschlichen Erscheinung, sondern daß auch Alles ausgedrückt werden **muß**, sofern nur Wesen ist, was auf irgend eine Weise erscheint. Und zwar die Hauptbeziehungen des menschlichen Wesens, die Receptivität, Activität und die Stimmung, sind ebensoviel Beziehungen zu der Außenwelt, und müssen darum für **diese** Außenwelt erscheinen. Die Receptivität ist Aufnahme der Außenwelt, Activität Einbildung in die Außenwelt, und selbst Stimmung, bei welcher ein Zweifel eintreten könnte, ist nur aus beiden resultirende momentane Beschaffenheit des

Individuums, als Subjekts, und also von ihnen nicht zu trennen. Jedem leuchtet auch ein, daß dieses Muß durchaus keine Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit mit sich führe, die darin besteht, sich selbst zu setzen.

Die einzige Frage, welche hier noch zum Vorschein kommen könnte, ist: ob denn auch Alles, was menschliches Wesen ist, an der Oberfläche der menschlichen Aeußerlichkeit zur Erscheinung werden müsse? Und hierauf werden wir zu antworten haben, daß allerdings Alles, was die Einheit des menschlichen Wesens mit dem Objekte darstellen, d. h. zur Erscheinung werden soll, was also wahrhaftes Wesen ist, bis zur Gränze des menschlichen Individuums, bis zu der Bestimmung, durch welche ein Individuum für andres wird, durch die allein die Verbindung mit dem Objekte vermittelt wird, irgendwie und zwar in einer, wenn auch scheinbar noch so geringfügigen, doch gerade der Weise dringen müsse, die für das Wesen wahrhaft bezeichnend ist, wodurch es wahrhaft Ausdruck wird. Hierbei unterscheiden wir freilich noch, wie dies auch später erörtert werden soll, den momentanen Ausdruck von dem durch öftere Wiederkehr stehend gewordenen Habitus. Zu erinnern ist hier auch an die Erfahrung, daß genaues Nachahmen der Züge eines Andern auch in seine Stimmung zu versetzen vermag, eine Erfahrung, die uns z. B. von Steffens an einer Stelle in der „Revolution" geschildert wird.

§. 13. Das Eigenthümliche, das Gegebene, was der Mensch als Wesen unter Wesen dieses kosmischen Zusammenhangs hat, oder was er, wie man sich gemeinhin auszudrücken pflegt, von Natur hat, ist die Selbstbestimmung; er ist Geist, also vielmehr das Aufgehobensein alles nur Gegebenen, alles blos Natürlichen. In dieser negativen Weise, als Verneinung des blos Gegebenen, wird seine Erscheinung also zunächst in ihren allgemeinen Umrissen und Verhältnissen zu betrachten sein, und zwar, wie es sich von selbst versteht, nicht als absolute Negation, weil damit überhaupt alle Erscheinung aufgehoben werden müßte, sondern nur als das Aufgehobensein der Natur, als Natur, d. i.



der abstrakten Bestimmtheit, — als die beständige Möglichkeit des Andersseins. Es wird also in den allgemeinen Umrissen, Verhältnissen und Theilen der menschlichen Erscheinung die größte Beweglichkeit, der größte Raum der Wandelbarkeit sein, nach der wir nicht sagen können, was er ist, wohl aber, daß er die Möglichkeit zu aller (entgegengesetzten) Bestimmung ist. Dies liegt vor Allem in der Möglichkeit seiner aufrechten Stellung, in möglichst größter Befreiung von dem Boden, so weit diese eben nur Möglichkeit, nicht selbst wieder positive Eigenschaft ist, in der Einrichtung seines Kopfes, insbesondre des Antlitzes und dessen Wandelbarkeit, in der Stellung des Kopfes mittelst des Halses auf dem Rumpfe, in der Hand, die z. B. keine Krallen hat, wie der Raubvogel, wohl aber sich krallenhaft bestimmen kann (§. 3.). Diese Negativität, die das abstrakte Wesen des Menschen als Geistes ist, muß sich nun so zur Positivität, die Möglichkeit zur Wirklichkeit in seiner Erscheinung, bestimmen daß, wie wir jeden Moment des Geistes im Allgemeinen Gedanken nennen, es für jeden Gedanken, für jeden zur Erscheinung kommenden Akt des Geistes, in der Einheit seiner Bestimmungen und in seiner Unterschiedenheit von allen übrigen, nur eine Physiognomie gebe. Dadurch wird dann die Erscheinung des Geistes zum wahren Ausdruck desselben, nicht blos ein Negiren der Bestimmtheit des Natürlichen, sondern ein Ergreifen desselben und Setzen zur Bestimmung. Jeder Moment, jeder erfüllte Zeitpunkt des Geistes, sofern er noch durch etwas Andres, als durch die Zeit, d. h. durch Etwas, was nicht blos in der Beziehung desselben zu dem Aeußern, sondern in seinen eigenen Bestimmungen liegt, sich von dem andern unterscheidet, sofern er also wirklich ein andrer ist, muß sich auch zur Erscheinung, zu seinem physiognomischen Ausdruck anders bestimmen. Diese Verschiedenheit kann oft sehr fein und kaum bemerkbar sein; aber vorhanden ist sie, wenn wir uns nicht genöthigt sehen wollen, die ersten Sätze der Physiognomik wieder zurückzunehmen, und es wird durch sie dem Physiognomiker ein freies Ziel vorgehalten, bis zu welchem er nur allmälig (§. 9.) vordringt.

Die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit der Gedanken gibt der Physiognomie ein concretes, ausgearbeitetes Ansehen. Es gibt Menschen, die nur sehr wenige, sich immer wiederholende Gedanken haben, und ihre Physiognomieen bekommen dadurch etwas Skizzirtes, Unausgeführtes. Hierher gehört z. B. das Kanzleigesicht.

§. 14. Vor Allem jedoch müssen wir uns hüten, in einem einzelnen Theile des menschlichen Aeußern oder in jedem Zeitpunkte den vollen Ausdruck seiner Wesentlichkeit zu suchen, sofern nur die Gesammtheit dieser Bestimmungen gleich sein kann dem Wesen des Menschen, und seinen Charakter ausmacht. Wohl aber nennen wir oft die Einheit des geistigen Ausdrucks in einem gewissen Momente der Entwicklung den Charakter.

Ueberhaupt müssen wir uns hüten vor gewissen allgemeinen Urtheilen in der Physiognomik, vor einer Induktion, durch welche sie sich mit Recht in übeln Ruf gebracht hat. Wir können z. B. nicht sagen: in diesem Menschen findet sich Geiz, in jenem Kindesliebe. Diese Urtheile sprechen zwar nichts Unbestimmtes, sondern vielmehr etwas sehr Bestimmtes aus, aber etwas concret Allgemeines, Unendliches, während uns der Physiognomiker nur einzelne Züge gibt. Wir werden also wohl sagen können: in dieser oder jener Physiognomie finden sich einzelne Bestimmungen vor, die unter andern auch bei dem Geiz vorkommen; aber daß dieser oder jener Mensch geizig sei, werden wir erst sagen können, wenn der Gedanke des Geizes in der Allheit seiner Bestimmungen in die Erscheinung eintritt, d. h. in dem Momente, in welchem der Mensch wirklich geizig ist. Hier ist an das zu erinnern, was wir schon oben (§. 4.) gelegentlich über die Handlung gesagt haben, und was weiter unten noch mehr über das Mimische vorkommen muß. Hier schon läßt sich erkennen, wie Gall seinen sonst unstreitig großen Verdiensten durch Mangel an dialektischer Zucht der Urtheile geschadet hat. Wo wir nur einzelne Momente, Abstraktes aus der menschlichen Physiognomie, hervorheben, da müssen wir uns hüten, etwas Anderes, als abstrakt allgemeine Urtheile aus ihnen zu bilden.



§. 15. Ebenso hat man, wenn in irgend einer Wissenschaft, hier sich vor einer Construktion zu hüten, bei welcher ganz allgemeine Kategorieen zu Eintheilungs-Gründen herangebracht werden, und durch welche eine Zersplitterung herbeigeführt wird, die gerade die Auffassung des Wesens in der Erscheinung hindert. Hierher gehört die Eintheilung in Physiognomik und Pathognomik, als ob es in dem Menschen eine Physis ohne Pathos gäbe, und als ob nicht sein Pathos seine Physis wäre, oder in die Lehre von dem ruhenden und dem veränderlichen Ausdrucke.

§. 16. Wir werden wohl die wissenschaftliche Darstellung am Meisten im Einklang mit ihrem Gegenstand erhalten, wenn wir zuvörderst einige allgemeine Eigenschaften der menschlichen Erscheinung, die hauptsächlich den Stoff betreffen, unter den physiognomischen Gesichtspunkt stellen, dann aber zur Entwicklung der physiognomischen Formen selbst fortgehen.

III. Die allgemeinen Eigenschaften des physiognomischen Stoffes.

Dieser Abschnitt der Physiognomik ruht rein auf der physiologischen Basis, weist auf den physiologischen Theil der Anthropologie zurück, und benutzt diesen für die physiognomische Diagnose.

§. 17. Die abstrakteste Aeußerlichkeit der menschlichen Erscheinung, wo noch nicht einmal Form, Umriß sich findet, ist die Farbe, das Pigment. Dieses wird uns jedoch durch den Causal-Nexus, in welchem diese Oberfläche mit den hinter ihr liegenden Theilen steht, darauf führen, auch diese nach dem Grade ihrer Cohäsion zu betrachten: Weichheit und Härte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Haben wir aber einmal so die Oberfläche selbst zu verlassen uns gedrungen gesehen, so müssen wir die Unterschiede, die sich uns hier ergeben, erschöpfen durch die physiognomische Betrachtung der verschiedenen Systeme der Leiblichkeit, das Nervensystem rc.

Alle diese Punkte, Resultate weitläufiger physiologischer Untersuchungen, können hier nur angedeutet werden.

§. 18. In Hinsicht der Farbe haben wir nur zu unterscheiden für den physiognomischen Zweck das schwache und das starke Pigment; und wir können, wie gesagt, die Farbe nicht für sich beurtheilen, wir müssen die Beschaffenheit der Stoffe, welche die verschiedene Brechung der Lichtstrahlen bedingen, berücksichtigen. Dieses, das stärkere Pigment, wenn wir annehmen, daß es hauptsächlich von größerer Intensität der Stoffe, namentlich des Bluts und insbesondere der Eisentheile desselben, erzeugt wird, wird im Allgemeinen auf eine größere Hitze hindeuten, die wir jedoch nicht mit Energie verwechseln dürfen, welche Bestimmung schon zu concret sein würde, und durch das Zusammenwirken mehrerer anderer Ursachen erst zu Stande kommt. Soviel scheint richtig, daß die Individuen von schwächerm Pigment dadurch dem Gleichmaaße sämmtlicher Thätigkeiten, der Cardinaltugend der temperantia, näher gebracht sind. — Was aber insbesondere das blasse und das rothe Gesicht anbelangt, so gibt es sehr wenig sichern physiognomischen Ausdruck, da es auf zu verschiedenen Gründen beruhen kann. Es kann von der Menge des Bluts überhaupt herrühren, oder von der durch die Structur der innern Blutgefäße, oder durch die krankhafte Affektion, insbesondre der Nerven, bedingten Richtung des Bluts, die bei rascherer Bewegung entweder vorzüglich nach Innen, oder nach Außen geht (das eine Gesicht wird bei zunehmender Erhitzung blaß, das andre roth; jedoch scheint nur das letztere normal), oder endlich von der vollkommnern oder unvollkommnern Ausbildung der feinen äußern Blutgefäße. Sehr verschieden wird die physiognomische Bedeutung sein, je nachdem der eine oder andre dieser Gründe eintritt. Blutfülle überhaupt indicirt Reizbarkeit, und dunkles Blut vorzüglich die melancholischen oder cholerischen Temperamente. Jedoch ist Blutfülle nicht zu verwechseln mit einer krankhaften Congestion der im Ganzen keineswegs zu großen Menge des Blus gegen einzelne Theile, z. B. den Kopf. Was aber den zweiten Punkt

anbelangt, so werden diejenigen Individuen, bei welchen das Blut, im Zustande rascherer Bewegung, mehr in die äußern Theile dringt, leichter das Gleichmaaß der Thätigkeit, die temperantia, zu erhalten im Stande sein, als diejenigen, welche blaß werden, und leichter all den psychischen Zuständen ausgesetzt sind, welche mit Anhäufung des Bluts im Herzen verknüpft sind. Der dritte Grund der erhöhten Gesichtsröthe, die vollkommnere Ausbildung der äußern feinen Blutgefäße, ist am unverfänglichsten, hängt mit einer weichern, feinern Struktur überhaupt zusammen, und weist also dorthin zurück.

Woher kommt es, daß das rothe Haar, nach der gemeinen Meinung, auf Falschheit deutet? Die Meinung ist zu allgemein verbreitet, und zu wenig durch die an sich mit jeder andern an Arglosigkeit wetteifernde Farbe begründet, als daß man es nicht der Mühe werth finden sollte, nach einem physiologischen Grunde zu suchen.

§. 19. Schon das Pigment führt von der Oberfläche in die Tiefe zurück und zunächst in die Beschaffenheit der Haut, die, wo sie mehr Lichtstrahlen zurückwirft, dichter sein muß, und somit zu der Cohäsion der Theile überhaupt. Hier kommt zunächst der Grad der Weichheit und Härte in Betracht, und es leuchtet für sich ein, daß diese leiblichen Eigenschaften mit den entsprechenden geistigen parallellaufen; Härte, straffe Elasticität, oder auch bloße Zähheit deuten nicht nur auf größere Fähigkeit für Anstrengungen, sondern bezeugen ebenso gut das wirkliche Stattfinden derselben. Das Weibliche ist in der Regel das Weichere, das Männliche das härtere Aeußere, und das umgekehrte Verhältniß zeugt von mehr oder weniger Annäherung an eine monströse Verirrung der Natur. Es ist aber klar, wie auch diese Betrachtung sich nur vollendet in der Berücksichtigung des Verhältnisses der verschiedenen Systeme der Leiblichkeit, namentlich des Muskel- und Knochen-Systems, zu dem Gefäß-Systeme. — Was die Eigenschaft der Feuchtigkeit und Trockenheit betrifft, so werden die Naturen von der letztern Eigenschaft mehr die fieberhaften, die ersten die fieberlosen sein, und die

Feuchtigkeit wird mehr einen Zusammenhang mit der umgebenden Atmosphäre bedingen, und ihren Einflüssen aussetzen, — die wetterlaunischen Naturen. Ueberdies, wenn wir mehr, als blos wahrscheinlich, den thierischen Leib als eine galvanische Säule betrachten müssen, so befördert die Feuchtigkeit das Ausströmen des elektrischen Fluidums, erzeugt eine Elektricitätsleere, während die trockenen Natnren isolirte sind, die sich nur in einzelnen Schlägen entladen.

§. 20. Die wichtigste Theilung der leiblichen Systeme ist durch die Natur gemacht; das Mineral ist das abstrakte Knochen-System, die Pflanze das abstrakte Gefäß-System. Sie nimmt das Knochen-System in sich auf, identificirt sich mit demselben; aber das Muskel- und Nervensystem sind der Animalität allein vorbehalten. So findet sich also der Knochen in dem lebendigen Wesen nicht als abstraktes Mineral, sondern so, wie er schon in der Pflanze zur Identität mit dem Gefäß-System gebildet ist; das Gefäß-System findet sich nicht als abstrakte Pflanze im lebendigen Wesen, sondern nur so, wie es den andern Pol des Nervensystems bildet.

1) Das Knochensystem wird natürlich hier nicht in seiner besondern Formation betrachtet, was nicht mehr zu dem physiologischen Theil der Physiognomik gehört, sondern nur in seinem Maaße. Herrscht das Knochensystem übermäßig vor, so gibt dies die großen Körper, die alle Produktions-Kraft für sich in Anspruch nehmen, und deshalb sehr häufig zum Nachtheil aller geistigen Eigenschaften ausgebildet werden. Solche Naturen sind nicht selten, wie die Krebse in den Monaten mit einem R, Knochengerüste mit unbedeutender Innerlichkeit. Umgekehrt ist es gewöhnlich, daß z. B. die früh sich entwickelnden Kinder in der Ausbildung des Knochensystems zurückbleiben. Misbildete sogar, was wir jedoch hier nur gelegentlich bemerken, Bucklichte, zeigen in der Regel ein erhöhtes intellektuelles Vermögen, jedoch diese letztern nicht selten mit einer Einseitigkeit, oft tiefern Fehlerhaftigkeit des Gemüths, welches man, so weit

es auf physiologischen Gründen beruht, nicht anstehen dürfte, der gedrückten Lage, in welche, durch die Krümmung des Rückgrats, manche Organe der Brust, insbesondere das Herz oder die Lungen gesetzt werden, zuzuschreiben. Als einen Anhang zum Knochen-Systeme und Uebergange zu einem höhern können wir das Haar betrachten, als ein Gebilde, das das mineralische Element des Thierkörpers mit dem vegetativen vermittelt und mittelst dessen, weil seine Produktion nicht auf ein so genau bezeichnetes Maaß beschränkt ist, wie bei den übrigen Gebilden, die in einem luxuriösen Grade vorhandene produktive Kraft sich einen Ausweg sucht. Die Masse des Haars wird darum im Allgemeinen mit Recht als ein Zeichen großer Produktivität angenommen. Ein sparsam bewachsenes Feld ist Zeichen eines kargen Bodens. Hierbei tritt jedoch die Beschränkung ein, daß, da die ganze Oberfläche des menschlichen Körpers behaart ist, und diese Behaartheit nur partiell sehr zurückgetreten ist, weil dem menschlichen Leib Gelegenheit gegeben ist, dem luxuriösen Maaß vorhandener Kraft andre Auswege zu verschaffen, so wird a) ein allzugroßes Umsichgreifen des Haares auch einen Mangel dieser höhern Funktionen anzudeuten im Stande sein. b) Mangel des Haarwuchses wird entweder von organischer Schwäche bedingt sein können, oder von einer das Maaß überschreitenden Verwendung der vorhandenen Kraft für höhere Funktionen. c) Es kann auch ein Theil des menschlichen Körpers verhältnißmäßig stärker behaart sein, als der andre, und dies wird auf eine verhältnißmäßig vorherrschende Stärke dieser Theile deuten, so daß auch im Ganzen schwächliche Individuen einen oder den andern einzelnen Theil des Körpers verhältnißmäßig stärker behaart haben können. Die animalische Stärke aber selbst wieder hat vorzüglich ihren Sitz im Muskel, und die Stärke des Muskels wächst durch eine verhältnißmäßig kräftige, seiner Struktur angemessene, stetige Bewegung,

so wie sie durch den Mangel dieser Bewegung abnimmt. Es ist also zum voraus anzunehmen, daß dem Theile, in welchem ein kräftiger Haarwuchs stattfindet, diese Uebung nicht fehlt. Die Farbe des Haars ist abhängig von dem Pigment überhaupt, und gibt also nur die physiognomischen Hindeutungen, die wir aus jenem entnehmen, auf eine bestimmtere Weise. Die Windung des Haars scheint von einer eigenthümlichen Beschaffenheit, weniger der Haarzwiebeln, als der Hautporen abzuhängen. Wo namentlich diese letztern sehr enge sind, da wird das Haar gelockt werden, d. h. es werden sich nicht alle in gleicher Länge des Haars befindlichen Theile gleichzeitig hervorzudrängen vermögen und dadurch eine Krümmung entstehen. So würde also die Glätte oder das Gelocktsein des Haars auf dem Verhältniß der Haut zu der Dicke des Haars beruhen, und die Produktions-Kraft des Individuums theils im Allgemeinen bezeichnen, theils respektive die Produktions-Kraft im Verhältnisse zur Beschaffenheit der Haut. Auch die schmächtige Pflanze ist ein Zeichen mangelnder Produktions-Kraft des Bodens.

2) Das Vorherrschen des Muskelsystems wird im Ganzen eine sehr günstige physiognomische Diagnose darbieten für alle praktischen Eigenschaften, nicht nur als Zeichen der körperlichen Gesundheit, sondern auch der Tüchtigkeit, um das Knochengebäude mit seiner vis inertiae in die dem Lebensproceß entsprechende Bewegung zu bringen. Insbesondere wird die vollkommne Ausbildung des Muskel-Systems den sogenannten physischen Muth indiciren; denn nicht nur, daß durch die Muskel-Kraft ein Vertrauen des Individuums auf sich selbst, auf die jedem äußern Anlauf gewachsene Stärke erweckt wird, sondern auch, sofern bei dem Vorherrschen des Muskels das Nervensystem mehr zurücktritt, und jedenfalls die Reizbarkeit desselben sehr vermindert wird, vermindert sich zugleich diejenige Thätigkeit der Einbildungskraft, welche Schrecken und Furcht erzeugt.

Zu subtiler, insbesondere wissenschaftlicher Thätigkeit sind dergleichen Individuen selten geneigt und geeignet, und versteigen sich nur nothgedrungen über den Standpunkt des Empirismus.

3) Das Nerven- und das Gefäß-System (letzteres in der weitesten Ausdehnung genommen) stehen wenigstens in physiognomischer Hinsicht gewöhnlich in einem polaren (so wie das Muskel- und Nerven-System in einem connexen) Verhältniß, das Zunehmen des einen wird begleitet von der Abnahme des andern. Ein Vorherrschen des Nerven-Systems bedingt ein größeres intellektuelles Vermögen, Neigung und Fähigkeit zu den Thätigkeiten, die darunter befaßt werden; das Vorherrschen des Gefäß-Systems, insbesondere der Drüsen, aber das Gegentheil. Es scheint dieses System überhaupt nur mittelbar der Animalität zu dienen, und zu der Humanität direkt durchaus nur eine negative Stellung einzunehmen. Das phlegmatische Temperament ist eben das Vorherrschen des Gefäß-Systems. Je größer diese Uebermacht ist, desto mehr Passivität im Individuum, und mit dem Zunehmen dieser Herrschaft nehmen die Individuen an theoretischer, wie praktischer Untüchtigkeit zu.

In unsrer Zeit hat sich, namentlich in dem den Kern des Volks bildenden Mittelstande die Herrschaft der Systeme fast nur noch zu einem einfachen Entweder-Oder zwischen Nerven- und Gefäß- (namentlich Drüsen-) System gestaltet. Die Griechen scheinen auch hier, mittelst ihrer herrlichen Pädagogik, auf ein gleiches Maaß der Systeme hingewirkt zu haben, und es ist darum auch in dieser Beziehung kein Wunder, daß sie so vollkommnere Menschen bildeten.

IV. Die Entwicklung der physiognomischen Formen.

§. 21. Der Mensch ist nicht Art, nicht Gattung, er ist vielmehr das Leben der Idee (§. 3.). Hiernach ist in seiner

Einzelnheit, in ihm, als Einzelnem, seine Allheit und in seiner Allheit seine Einzelnheit, und hiernach das Verhältniß des menschlichen Individuums zu der Menschheit und der Menschheit zum Individuum geregelt. Jedes menschliche Individuum nimmt alle vorhergehenden in sich auf, und setzt sie auf seine eigenthümliche Weise fort, sofern eben das menschliche, geistige Individuum die vermittelte Einheit des Allgemeinen und Einzelnen ist. Ganz anders als bei der Thierheit, bei welcher die Arten und Gattungen in einem völlig gleichgültigen Verhältnisse zu ihren Individuen stehen, und alle Individuen nur unendliche Wiederholungen einer abstrakten Allgemeinheit sind, die in jedem Individuum von Neuem beginnt, sich in jedem nur als Gattung verwirklicht, aber auch in jedem, weil die Einzelnheit ebenso abstrakt ist, wieder aufhebt. Der Urmensch, der erste Adam, ist der einheitliche, harmonische Ausdruck des menschlichen Vermögens, — der abstrakte Typus der Humanität. Aber sofern er Individuum ist, ist er nicht blos dies, sondern es ist in ihm zugleich schon der Anfang gemacht, diese abstrakte Allgemeinheit in der Einzelnheit, sie concret darzustellen. Er ist Selbstbestimmung, seine Natur Gegebensein. — Er erfaßt seine Möglichkeit und erhebt sie zur Wirklichkeit. Es beginnt darum in ihm ein Ringen gegen das bloße Gegebensein des Natürlichen, wodurch nun der Anfang zur Abweichung von der Harmonie seiner Verhältnisse gemacht wird. Es beginnt eine Entwicklungsreihe, in welcher das nachfolgende Individuum durch die natürliche Erzeugung das in sich aufgehoben behält, was das vorhergehende Concretes in sich gesetzt hat, und so bekommen wir das Moment der Besonderheit in diesem Leben der Idee, das uns früher (§. 3.), wo wir von dem Menschen, als von dem Setzen des Allgemeinen in das Einzelne sprachen, noch fehlte. Es kommen nun Race-Verschiedenheiten, nicht schlechthin in der Natur gegeben, sondern durch die concrete Entwicklung des menschlichen Charakters zur Natur erhoben. Diese Verschiedenheiten und allmälig sich ergebenden Veränderungen würden in eine Geschichte der Physiognomie gehören (§. 10.).

So erhalten wir in der Physiognomie des Individuums fürs Erste etwas Gesetztes, etwas Erbliches, das zwar in der menschlichen Idee nur durch Selbstbestimmung, aber in dem Einzelnen nun als überlieferte Bestimmtheit gesetzt ist. Hierzu kommt aber fürs Andre das, als welches gerade dieses Individuum sich selbst bestimmt, seine Fähigkeiten und Bestimmtheiten, in sich durch Selbstbestimmung belebt und zusammenfaßt; und zwar kommt namentlich hinzu dieses oder jenes Moment seiner Erscheinung, das durch öftere Wiederholung der Selbststimmung, durch ein continuum derselben, selbst wieder zur Bestimmtheit, zum physiognomischen Zuge wird. Soll aber die Physiognomie als bestimmte abgeschlossen werden, so muß in diesem noch das Dritte, das gegenwärtige Moment der physiognomischen Bewegung, hervortreten. Diese verschiedenen Formationen des menschlichen Individuums in physiognomischer Betrachtung hätten wir nun vorerst näher festzustellen, sodann die einzelnen Bestimmungen seiner Einheit zu expliciren, und endlich aus dieser Vielheit der Bestimmungen die Einheit sich wieder hervorbilden zu lassen.

§. 22. Das erste Moment, die erste Formation, um diesen Ausdruck von der Geognosie herüberzunehmen, wäre die erbliche Bestimmtheit. Wir haben schon gesehen, daß das Individuum, neben den allgemeinen Kategorieen, aus welchen das menschliche Wesen, der Charakter der Humanität besteht, schon eine gewisse besondere Bestimmtheit oder bestimmte Besonderheit mit sich bringt, jene unbestimmte Möglichkeit seines Begriffs auf eine besondere Weise modificirt, wie wir denn in dem menschlichen Individuum, eben sofern es die lebendige Idee, die Freiheit, ist, allein den Unterschied der Möglichkeit und Wirklichkeit machen können, der, wo er sonst noch vorkommt, uneigentlich, metaphorisch übergetragen ist. Diese Individualität ist durch ihre Voraussetzungen, welche nicht nur die Idee im Allgemeinen, sondern die Explication der Idee bis zu dieser Individualität ist, d. i. das Individuum hat seine erbliche Formation, die Anlage, welche, das Resultat des Kampfs mit

der Natürlichkeit, häufig die Wundenmale seiner Niederlagen sind. Man könnte meinen, rein und vollendet sei dieses erste Moment in dem neugebornen Kinde dargestellt; aber weder das Eine, noch das Andere ist wirklich der Fall. Keine Reflexionsbestimmung, wie wir sie logisch absondern können, existirt für sich, sondern immer nur mit ihrem dialektischen Gegensatze behaftet. Wir können nicht sagen, daß das neugeborne Kind rein die erbliche Anlage darstelle, und daß wir also nichts als dieses abzuschatten hätten, um dem Individuum das ganze Vermögen seiner Persönlichkeit zu diviniren. Denn, wenn wir auch zugeben wollten, daß das neue Individuum nichts Anderes sei, als das Resultat der Geschlechts-Thätigkeit von Vater und Mutter, wogegen sich aber Kant mit großem Nachdruck aus der Befürchtung setzt, es möchte „nur ein und dasselbe Porträt, wie durch den Abdruck eines Kupferstichs herauskommen, und da die Fruchtbarkeit in Paarungen durch die Heterogeneität der Individuen aufgefrischt wird, die Fortpflanzung zum Stocken gebracht werden" (Anthrop. S. 312.), oder vielmehr, es würde nie zu einer Racen-Bildung gekommen, also der Begriff Mensch nicht in seiner Mannigfaltigkeit dargestellt worden sein, welche Befürchtung wir jedoch nicht theilen können, gerade um der Unendlichkeit der Selbstbestimmung willen; — so ist doch eben durch die vereinte Thätigkeit beider ein Drittes gesetzt, und dieses Dritte muß von dem Augenblicke an, wo es als solches gesetzt ist, wenn schon überwältigt von den auf dasselbe einwirkenden Bestimmungen, doch ein minimum dessen haben, wodurch es eben als ein Drittes von seinen Bedingungen sich unterscheidet, eine Annahme, die bei jeder organischen Erzeugung nothwendig ist, wodurch sie sich ganz allein über jedes blos mechanische Produkt erhebt, und wodurch also das menschliche Individuum, als solches, einer schon über die Erblichkeit hinausliegenden Stufe angehört. Aber die erbliche Anlage ist auch nicht vollendet in dem neugebornen Kinde, sofern es allermeist noch hingegeben ist der Einwirkung der äußern Mächte, und die Spuren dieser Einwirkung als etwas Gegebenes vorfindet,

wenn es in die Stufe des Selbstbewußtseins eintritt. Es ist im Allgemeinen kein Theil des menschlichen Aeußern, namentlich kein System des Organismus, wie wir sie im vorigen §. kennen gelernt haben, der Erblichkeit ganz entzogen, keiner aber auch ihr ganz hingegeben. Am wenigsten dürfen wir dies Letztere bei dem Knochensysteme, bei dem es allenfalls den meisten Anschein haben dürfte, denken. Auch bei dem Knochen findet Ernährung statt, also Veränderung, die ihm von den weichen Theilen zugeführt wird, durch welche damit, wie wir später im Einzelnen auszuführen Veranlassung haben werden, seine Formation weit mehr bedingt erscheint, als er umgekehrt auf die weichen Theile bestimmend rückwirkt. Der Antheil der Erblichkeit, worunter wir Alles zusammenfassen, was das Individuum als Bestimmtheit seiner Natur vorfindet, — suchen wir die nächste Ursache davon nun in Klima, mechanischen Einwirkungen ic., oder in der Handlung der Eltern und Voreltern, — ist bei verschiedenen Individuen sehr verschieden. Einige sind erblich nur skizzirt in allgemeinen Umrissen, bei andern ist für die vollendete Ausführung nur wenig übrig gelassen, durch die Selbstbestimmung können sie fast nur die überschriebenen Codices ihrer Erblichkeit werden. Je mehr erbliche Bestimmtheit in physiognomischer Hinsicht vorhanden ist, um so bedenklicher, um so mehr einseitige Disposition. Für die Pädagogik bieten diejenigen Kinder die wenigste Schwierigkeit dar, welche die wenigste physiognomische Bestimmtheit zeigen.

§. 23. Ist das, was der Mensch sein soll, sein Wesen — die Selbstbestimmung, so wird, sofern wir seine erbliche Bestimmtheit selbst nur als diese Möglichkeit ansehen müssen, wie schon gesagt, das Fürsichsein des Individuums darin bestehen, sich zur concreten Wirklichkeit fortzubestimmen, die Besonderheit zu einer Einzelnheit zu erheben, oder auch, wo diese letztere mit jener in Conflikt käme, sie zu negiren, sofern es eben in dem Begriffe der Selbstbestimmung liegt, daß die Einzelnheit mächtiger sei, als die Besonderung, die absolute Macht über diese. In beiden Fällen aber erwehrt sich das Individuum seiner

erblichen Bestimmtheit. Dadurch nun, daß dieses Einbilden in die erbliche Bestimmtheit nicht blos ein momentanes, sondern durch die Identität der Einbildungen selbst zu einer Besonderung in der Physiognomie, zu einer Bestimmtheit wird, so erscheint in der Verbindung jener ersten Formation mit dieser zweiten das, was wir zusammen den physiognomischen Habitus eines Individuums nennen. Beide Stufen jedoch lassen sich sehr häufig noch genau unterscheiden, namentlich, wenn das Erwehren der erblichen, abstrakten Bestimmtheit via negationis geschieht.

Bekannt ist das Urtheil, das Zopyrus über Sokrates gefällt haben soll. Wir wollen am liebsten die einzelnen Bestimmungen dieses Urtheils, wie sie von Cicero de fato 5., wohl nicht genau, angeführt werden, dahingestellt sein lassen, und lieber nur an das allgemeine Urtheil (Tusc. 4, 37.) uns halten: Multa in conventu vitia collegit in Socratem Zopyrus. Wir können uns dieses auf's Beste erklären, — wenn wir namentlich die Erwiederung des Socrates hinzunehmen: quum illa sibi insita, sed ratione a se eiecta diceret, — dadurch, daß Zopyrus auf die erbliche Bestimmtheit, die bei Sokrates sehr hervorstechend gewesen zu sein scheint, allein sein Augenmerk richtete, und über ihr das Erwehren, das ratione eiecta, übersah. Ce qu'il avoit de massif et de fortement prononcé, effrayoit ou offusquoit les yeux des Grecs, accoutumés aux formes élégantes, au point qu'ils ne voyoient plus l'esprit de sa physionomie, so sagt Lavater (Bd. 1. p. 176. nach der französ. Bearbeitung seiner Fragmente, die mir allein zu Gebot steht). Irren wir nicht, so war es die Idee des Künstlers in dem Kopfe des Sokrates, den wir nach Rubens am angeführten Orte bei Lavater finden, das Siegende der zweiten Stufe über die erste darzustellen.

§. 24. Zu dem Allem fehlt aber noch Etwas; wir haben es auf den beiden vorhergehenden Stufen nur mit Besonderheiten zu thun; der Mensch aber ist Individuum, und zu der vollendeten concreten Einheit muß also noch die **dritte Formation** hinzukommen: die der gegenwärtigen Bewegung, Mimik.

Sie hat die beiden ersten zu ihrer Voraussetzung, und würde ohne sie, als abstrakte Einzelnheit, völlig werthlos sein, wie z. B. ein einzelner guter Gedanke, den Einer ausspricht, uns durchaus nicht beweisen kann, daß er ein Denker sei, oder eine einzelne sittliche Handlung nicht den tugendhaften Menschen beurkundet. Aber für den physiognomischen Ausdruck fehlt es jedenfalls ebensosehr noch, wenn wir alle diese Bestimmtheiten nur neben einander, nicht in ihrer in einander über- und eingehenden Bewegung, nicht als wahrhafte Bestimmungen der Einheit des gegenwärtigen Ausdrucks anschauen würden. Daß diese Stufe sich von den vorhergehenden unterscheiden läßt, haben wir hiermit gesehen; aber sie unterscheidet sich selbst auch ganz auf dieselbe Weise von der zweiten, wie diese von der ersten, in dem Falle, wenn sie jene nicht blos fortbildet, sondern auch negirt. Dies ist also insbesondere der Fall bei der Verstellung, und es ist nichts äußerlicher, als der von ihr hergenommene Einwurf gegen die Möglichkeit der physiognomischen Diagnose. Das negative Verhältniß der dritten gegen die zweite Stufe stellt die Verstellung als solche dar, und hebt sie hiermit für den Beobachter zugleich auf.

§. 25. Durch den Uebergang einer Stufe in die andere hätten wir also das Individuum bis zur vollen Concretion sich erheben sehen. Das Individuum hat alle seine Bestimmungen in die Einheit versammelt. Einheit ist aber überall nur Sache des Denkens, die sinnliche Anschauung gibt nur das Gegentheil, die Mannigfaltigkeit. Soll sinnlich die Einheit dargestellt werden, so substituirt die Natur die Einzelnheit, und zwar in der Weise, daß sie eine Bestimmung über alle andern hinaufhebt, und auf sie die übrigen durch die Bewegung des Ueber- und Eingehens bezieht. So erhält also jede äußere Einheit einen **Einheitspunkt**, zu dem sich die übrigen Momente verhalten, wie die Accidenzien zur Substanz, und zwar wird ein solcher Einheitspunkt für jedes Gebilde der dritten Stufe, für jeden gegenwärtig momentanen Ausdruck, wie für den bleibenden Habitus, Statt finden. Dieser wird von jenem zu unterscheiden,

aber zugleich mit ihm Eins sein, und beide sich zu einander verhalten, wie der Moment zur Continuität derselben. Der Einheitspunkt meiner Physiognomie wird z. B. in dem Momente der Neugierde ein etwas andrer sein, als in dem der ruhigen Ueberlegung. Solcher Einheitspunkt, der gerade bei der physiognomischen Beobachtung von höchster Wichtigkeit ist, darf auch nicht willkürlich angenommen werden, sonst wäre er wiederum nur abstrakte Einheit, Kategorie unsrer subjektiven Vorstellung, nicht aber realisirte, geäußerte Wesens-Einheit. Es kommt daher vor Allem darauf an, bei jeder Physiognomie diesen Einheitspunkt aufzufinden, und es wird dies nicht allzuschwer sein, insbesondere bei den Physiognomien, die am Meisten Ausdruck haben. Es wird jedesmal der sein, der nicht nur für sich am Meisten Ausdruck, Bewegung hat (§. 25.), sondern auf den wir bei aufmerksamer Betrachtung jedes andern Theils immer wieder hingeleitet werden.

Was ist es anders, als die mehr oder weniger entwickelte Ueberzeugung von dem Vorhandensein eines solchen Einheitspunkts, welche Winkelmann (Bd. 4. S. 96.) sagen läßt: so wie Antinous blos aus dem Untertheile seines Gesichts, und Marcus Aurelius aus den Augen und Haaren eines zerstümmelten Cameo in dem Museo Strozzi zu Rom erkannt werde, so würde es Apollo sein, durch dessen Stirne, oder Jupiter durch die Haare seiner Stirne oder durch seinen Bart, wenn sich Köpfe desselben fänden, von denen weiter nichts vorhanden wäre.

§. 26. Der natürliche Einheitspunkt der menschlichen Erscheinung, d. h. derjenige Theil, durch welchen besonders sein negatives Verhalten gegen die Natürlichkeit ausgedrückt wird, ist der Kopf, und insofern, aber auch nur insofern, sind diejenigen nicht allzuweit vom Ziele vorbeigegangen, die in den Kopf den Sitz der Seele verlegten. Freilich aber erscheint es dann gleich wieder sehr bedenklich, wenn man an dem Kopfe selbst abermals in abstracto nach diesem Sitze suchte, und nun nach langem Suchen bei der — Zirbel-Drüse stehen blieb. — Als weitere Hauptpunkte, die partielle Einheitspunkte an der menschlichen

Erscheinung ausmachen, sich aber selbst als Accidenzien zur Einheit des Kopfes verhalten, sind vor Allem zu nennen die Hand, der Nacken, das Knie.

§. 27. Bei jedem dieser verschiedenen Einheitspunkte der menschlichen Aeußerlichkeit müssen wir die Momente in ihrer besondern Beschaffenheit aufzählen, die sich um ihn versammeln, und sodann wiederum die Beziehung dieser besondern Einheitspunkte auf ihre Einheit, nämlich den Kopf.

§. 28. An jedem Einheitspunkte unterscheiden wir wieder verschiedene Bestimmungen, durch welche die Hauptbeziehungen des menschlichen Wesens ausgedrückt werden, nämlich die Activität, die Receptivität und die Stimmung, oder die Beziehung aller Bewegungen auf die lebendige Einheit (§. 12.), so jedoch, daß wiederum immer eine die übrigen anführt, die andern nur begleiten, und alle zusammen nur das menschliche Wesen in einem bestimmten Zeitpunkte seiner Entwicklung ausdrücken.

§. 29. Zuerst also der K o p f selbst, als einzelner Einheitspunkt der menschlichen Erscheinung. An diesem haben wir aber wieder eine Mannigfaltigkeit, und er wird also wieder seinen Einheitspunkt haben, und dieser ist das Antlitz.

§. 30. Kein Theil in der ganzen menschlichen Erscheinung ist so beweglich und bewegt, also so der Ausdruck des Lebens, so der Ausdruck des menschlichen Individuums, als das A n t l i t z; und auf keinem Theil der menschlichen Erscheinung werden wir darum mehr und eher verweilen müssen, wenn wir den Ausdruck seines Wesens in der Erscheinung suchen, als bei dem Antlitz, wo jedes Atom Wort, Sprache, Ausdruck ist. Allein das Antlitz ist wieder ein mannigfaltiges, so daß wir hier wieder einen Einheitspunkt suchen müssen. Nun aber sind wir bis dahin gekommen, daß dieser Einheitspunkt selbst keine Natur-Bestimmung mehr ist, wie wir z. B. sagen könnten: es gehört zur Natur des Menschen, also zu seiner δύναμις, daß der Kopf der Einheitspunkt der menschlichen Erscheinung ist, ja sogar noch, daß das Antlitz der Einheitspunkt des Kopfes ist; es gehört zu dem der leiblichen Form, wie Hegel sagt (a. a. O.

(S. 373.), worin sich das göttlich und menschlich Substantielle des Geistes überhaupt darstellt. Bei den Kretinen etwa, wo es nahe daran ist, daß das Knie der Einheitspunkt werde, können wir sagen, daß es ebenso nahe daran sei, daß die menschliche Natur selbst ausgehe. Hier nun, wodurch sich uns gerade das Antlitz als der Einheitspunkt der menschlichen Erscheinung schlechthin ankündet, hat die Natur so aufgehört, daß es bis zu einer Wahl gekommen ist unter den verschiedenen Theilen des Antlitzes. Der Einheitspunkt kann so verschieden sein, als diese Theile selbst verschieden sind. Es kann jeder einzelne Theil sich zur Würde und Funktion des Einheitspunktes erheben, also namentlich Nase, Mund, Augen, Kinn, Stirne, Wangen.

1) Das griechische Profil hat keinen Einheitspunkt, seine Einheit scheint die Proportion zu sein, das regelmäßige Verhältniß der einzelnen Gesichts-Theile zu einander, gerade also das Gegentheil der Hervorhebung eines Theils über die übrigen. Wir weisen hierüber auf das schon §. 10. Gesagte zurück.

2) Diejenigen haben Unrecht, die irgend einen Gesichts-Theil, z. B. die Nase, als den hauptsächlichsten Punkt in dem menschlichen Antlitz erklären wollen. Es gibt hier keine absolute Bevorzugung, und eben dadurch unterscheidet sich neben Anderm, was schon früher erwähnt ist und noch später erwähnt werden soll, das menschliche Antlitz von dem thierischen, daß es die Einheitspunkte, die das Thierische auf verschiedene Gattungen und Arten vertheilt hat (es versteht sich jedoch von selbst, daß an dem thierischen Kopfe manche Einheitspunkte, die das Substantielle des Geistes ausdrücken, gar nicht vorkommen werden), in sich allein einschließt. Hier wird die vergleichende Physiognomik förderlich für das Geschäft der menschlichen Physiognomik (§. 3.). Die thierischen Individuen einer Art sind sich mit verhältnißmäßig sehr geringen Verschiedenheiten ähnlich, wie ein Ei dem andern; sie werden hauptsächlich nur durch Farbe, Größe rc. unterschieden, und ihre Ver-

schiedenheit, die nie bis zur Verschiedenheit des Einheitspunktes sich hebt, ist um so größer, je edler die Thierart wird, d. h. je mehr sie sich der Menschlichkeit nähert, z. B. bei dem Pferde. Alles dies aber ist Folge davon, daß das Thier nur Gattung und Art, nicht aber wahre Individualität, Persönlichkeit ist. (§. 21.)

§. 31. Wir müssen jeden dieser Einheitspunkte des Antlitzes zunächst für sich betrachten, und zwar ebensowohl „nach der blos physischen, als nach der Seite des geistigen Ausdrucks" (Hegel a. a. O.), oder, wie wir dies vielleicht vollständiger sagen: a) jeden Theil in seiner unmittelbar leiblichen Funktion; b) in der der Leiblichkeit hingegebenen seelischen, sinnlichen Bedeutung; c) in dem von dem Wesen des Denkens, der Intelligenz beherrschten Ausdrucke. Wir müssen sehen, wie er dies, Einheitspunkt, sein kann, und auf welche Weise er es ist, dann aber auch die übrigen Theile auf jeden dieser Einheitspunkte beziehen, welche Beziehung die Linien des Antlitzes sind.

Die Betrachtung der einzelnen Gesichts-Theile für sich hat noch etwas physiognomisch sehr Unvollkommnes, und der Physiognom, der den Menschen nach der Aufzählung dieser einzelnen Theile beurtheilen wollte: dieses Individuum hat diese Nase, und darum diese Eigenschaft, dieses Auge, und darum diese Eigenschaft, — würde den Geist zum Fachwerk machen, was er auch in seiner Entäußerung zur Leiblichkeit nicht ist, und würde nicht besser handeln, als der, welcher sich für einen guten Zeichner hält, weil er z. B. Nasen oder Augen rc. richtig zu zeichnen versteht. Wenn wir z. B. bei einem Individuum einen Theil des Antlitzes besonders hervortreten sehen, der die Intelligenz ausdrückt, so würden wir sehr übel thun, daraus auf einen besonders verständigen Menschen zu schließen. Diese Einzelnheit kann durch viele andre Einzelnheiten wieder aufgehoben werden, sowie z. B. der, welcher die Gabe des sogenannten Mutterwitzes hat, darum noch lange kein verständiger Mann ist.

§. 32. Wir theilen zunächst, zum Behufe der physiognomischen Untersuchung, das menschliche Antlitz mit Hegel (a. a. O.

S. 389.) in zwei Hälften (diese Eintheilung wird sich uns später in mehrere Glieder erweitern): in die obere und in die untere. Den Uebergang von jener zu dieser bildet die Nase, die wir darum billig zuerst betrachten, indem wir vorläufig noch ganz dahingestellt sein lassen, wie die beiden Hälften des Antlitzes, die dadurch verbunden werden, sich von einander unterscheiden, und ob sie namentlich einen regelrechten logischen Gegensatz bilden. Würden wir dies Letztere zum voraus annehmen, so wäre es besser gethan, mit der Betrachtung dieser Gegensätze anzufangen, und zu ihrer Vermittlung fortzuschreiten. An der Nase ist wieder zu unterscheiden die Spitze, die Wurzel, die Flügel, und die Verbindung dieser drei Momente gibt die Nasenlinien.

An der Nase ist sehr wenig erbliche Bestimmtheit (§. 22.), am Meisten in der Wurzel, am Wenigsten in der Spitze. Schon das unterwirft sie rascherer Beweglichkeit, daß ihre meisten Theile zu den weichen gehören.

§. 33. Die Nasen-Wurzel ist entweder in das Stirnbein eingekerbt, oder an dasselbe angesetzt. Ist sie ganz gerade angesetzt, oder wohl gar so, daß die über ihr angrenzenden Gesichts-Theile, also namentlich die Stirne, dagegen eher zurücktreten, so ist dies ein Zeichen dafür, daß die in der Stirne erscheinenden Bestimmungen des menschlichen Wesens gegen die in der Nase sich ausdrückenden zurücktreten. Ist sie sehr tief eingekerbt, so ist dies gewöhnlich verbunden mit einer kleinen Nase, und es treten dann diejenigen Bestimmungen des menschlichen Wesens, welche in der Näse ihren Ausdruck finden, zurück.

§. 34. Die extremen Formen der Nasen-Spitze sind das Stumpfe und das Spitzige. Die Nase kann sich dem Einen oder dem Andern mehr annähern. Die Nasenspitze ist am Meisten an der ganzen Nase der Veränderung unterworfen, oft sehr schnell, nur je nach dem Wechsel der körperlichen Zustände, z. B. bei Ohnmachten. Aber auch in ganzen Perioden menschlicher Entwicklung. Die meisten Kinder sind stumpfnäsig, und die Spitze bildet sich erst mit der Entwicklung der Jahre zu physio-

gnomischer Bestimmtheit. Wir werden darum nicht Unrecht haben, wenn wir das Stumpfnäsige als den Charakter einer Unbestimmtheit bezeichnen. Welcher, wird sich erst ergeben, wenn wir die Bestimmung, welche die Nase überhaupt in dem menschlichen Gesichte, und somit in der menschlichen Erscheinung einnimmt, ausgemittelt haben. Indessen ist die Stumpfnase sehr wohl zu unterscheiden von der Klumpnase, und diese ist selbst wieder eine Bestimmtheit, sei es auch eine negative. Die stumpfe Nase bildet sich zur abgemagerten, spitzen, oder zur kräftigen, in verschiedenen Abstufungen.

Noch gibt es gespaltene Nasen, und ihre Bestimmung möchte besonders schwer sein. Sie stehen in der Regel in einem eignen Verhältnisse zum Munde; aber wo dies nicht ist, müssen wir uns hüten, etwas durch sie allein erkennen zu wollen, gerade je mehr sie um ihrer Besonderheit willen dazu veranlassen könnten. Man vergl. Knipperdolling in Lavater's Physiogn. Th. 1. zu S. 189. Schwächlichkeit drücken dergleichen Nasen jedenfalls nicht aus.

§. 35. Die Nasenflügel haben ihre Extreme im weiten und nach oben gerichteten Abstehen von der Scheidewand und im festen Anliegen an derselben. Die Nasenlöcher dienen zum Einathmen und Ausstoßen der Luft. Das Abstehen und Weitgeöffnetsein der Nasenflügel kann einen doppelten Grund haben, entweder in dem Bedürfnisse, viel Luft einzuathmen, und in diesem Falle ist das gewaltsame Aufreißen im Widerstreben gegen die sonst natürliche Construction der Nase nicht zu verkennen (Engbrüstigkeit), oder in dem Bedürfniß viel Luft auszustoßen, (große Lungen, rascher Blutlauf.) Wer eine Nase letzter Art sehen will, vergl. die des Jul. Cäsar bei Lavater Bd. 1. zu S. 265., oder erinnere sich an die des Vaticanischen Apolls. (S. Winkelmann, Werke Bd. 4. S. 143.)

Bekanntlich spielen die Nüstern des Pferds eine große Rolle bei dem, was man das Temperament desselben nennt, und jeder, der nur auch in sehr geringem Grade Pferdekenner ist, wird das Aufsperren der Nüstern, das den zweiten positiven Grund

hat, von dem wohl zu unterscheiden wissen, das den ersten negativen hat. — Das völlige Andrücken der Nasenflügel an die Mittelwand scheint etwas Bedenkliches zu haben.

§. 36. Die angeführten Nasen-Theile werden verbunden durch die Nasen-Linien, insbesondere durch die obere, und durch die Seiten-Linien. Nach der obern Linie theilen sich die Nasen in auswärtsgebogene (Römische), eingebogene und geradlinige (Griechische). Nach der zweiten können sie getheilt werden in dünne oder breite. Stumpf-Nasen sind nie auch gebogene. Der ersten Nase schreibt man mehr Charakter, der zweiten mehr Ebenmaaß zu. Die erste zieht sich mehr auf diejenigen Theile des Gesichts hin, mit denen sie in Verbindung steht, insbesondre auf den Mund. Sie zeugt überhaupt von stärkerer Arbeit des Muskels. Wenn bei der eingebogenen Nase das Einbiegen mit einem Aufbiegen der Spitze verbunden ist, so daß zuweilen die Nase in ihre eigne Wurzel zu versinken droht, so ist dies ein Zeichen, daß überhaupt diejenige physiognomische Bestimmtheit nur sehr untergeordnet zu finden ist, die in der Nase ihren Sitz hat. — Die Seiten-Linien scheinen am wenigsten zur physiognomischen Bestimmtheit beizutragen.

§. 37. Die physische Function der Nase ist das Riechen, also die receptive Thätigkeit des Sinns, die durch sie ebensowohl im Dienste des Thierischen als des Geistigen ausgedrückt wird. An der Nase, sofern wir sie als Einheits-Punkt betrachten, drängt sich also, als diejenige Bestimmung, welche die übrigen anführt (§. 28.), die mehr in der Spitze liegende hervor. Diese ist aber die der Receptivität, wie sie durch die körperliche Bestimmung der Nase ausgedrückt wird, und die Nasenflügel, die mehr die Activität ausdrücken, sind nur begleitend. Die Stimmung, das Gemüth, findet an der Nase nur sehr wenigen Ausdruck, nur sehr unbestimmt in der Wurzel und in denjenigen feinen, in späterer Zeit sich ausbildenden Falten, die von dem Augenwinkel nach der Nasenspitze sich hinziehen, aber mehr einer eigenthümlichen Zusammenziehung der Wangen, als der Nase selbst angehören. — Wir können also sagen, daß ein

Antlitz, in welchem die Nase als Einheits-Punkt hervortritt, viele Receptivität ausspreche, verknüpft mit mehr oder weniger Activität, aber mit zurücktretender Empfindung. Ist eine Nase, die als Einheits-Punkt hervortritt, stumpf, was aber selten der Fall sein wird, so ist dies die bedenklichste Stellung für die Potenz des menschlichen Wesens überhaupt. Sind die Nasenflügel sehr thätig und kräftig, so ziehen sie die Spitze der Nase abwärts im Verhältnisse zu den oberhalb liegenden Theilen, und bilden so die gebogene Nase, die deshalb in der Regel ein Zeichen vorhandener Activität ist, so wie das Gegentheil die mehr über die gerade Linie hinaufstrebende Spitze. An der Nasenwurzel bilden sich oft horizontale Falten, die allerdings eine Stimmung ausdrücken, aber mehr der Stirnhaut angehören, und also dann ihre Erwähnung finden, wenn wir von Vereinigung sämmtlicher Theile des Gesichts sprechen. Jedenfalls tritt dieser Zug nur dann erst hervor, wenn die Stimmung eine sehr starke geworden ist. — Die perpendiculären, von der Nasenwurzel aufsteigenden Linien, gehören noch mehr nur der Stirne an.

Der Elephant ist unter den Thieren dasjenige, welches die größte Nase hat, die zugleich Hand wird. Wir müßten deshalb bei der Hand ihrer noch einmal gedenken. — Wer sollte sich hier aber nicht auch des Schweines erinnern? Nur ist es dieser Erinnerung darum nicht ganz würdig, weil diese Nase doch nichts weniger als fein ausgebildet genannt werden kann, ferner weil hier Nase und Maul allzunahe zusammen kommen, und dabei der verhältnißmäßig kleine Kopf, und sein mit dem Rückgrate in einer geraden Linie Laufen zu berücksichtigen ist.

§. 38. Derjenige Theil des Gesichts, auf welchen die Nase hinweist, ist der Mund. Er theilt sich in die Ober- und Unterlippe, an welchen man noch die eigentlichen Lefzen, den mit der Schleimhaut bedeckten, von dem mit der Oberhaut versehenen Theil unterscheiden kann, und in die Mundwinkel. Erbliche Bestimmtheit ist hier mehr, als wir von diesen weichen und bei ihrer Weichheit höchst beweglichen Theilen erwarten sollten,

die Größe, das Hervorstehen des Mundes, das von dem darunter liegenden Kiefer mit den Zähnen abhängt, die Breite der Lippen. Der willkürlichen Bildsamkeit sind alle diese Theile unterworfen durch die Haltung, die beide Lippen gegen einander annehmen, und das Verziehen der Mundwinkel. Beide Rücksichten zusammen geben dem Munde eine sehr hohe physiognomische Bedeutung.

§. 39. Die Extreme der Lippen sind die breit umgeschlagenen und die nur, wie eine doppelte horizontale rothe Linie, durch das Gesicht gezogenen, die nicht ganz den Kiefer bedeckenden und die noch einen bedeutend hervorstehenden Ueberschuß bildenden, die einen langen Zwischenraum von der Nase bis zur Mundöffnung einnehmenden und die fast unmittelbar unter der Nase, mit schnödem Abweisen aller Vermittlung, den Mund setzenden. — Jedoch muß die Ober- und Unterlippe noch wohl unterschieden werden, deren erster mehr das receptive Moment, der andern mehr das active, wie in der leiblichen Function, so in dem wesentlichen Ausdrucke, zukommen möchte.

Da die Muskeln des Mundes die größte Beweglichkeit haben, so wird er namentlich auf der dritten Stufe der physiognomischen Formationen, auf der mimischen, seine volle Bedeutung erhalten, und in diesen Muskeln diejenige Bestimmung nicht nur, die dem Munde besonders zukommt, sondern auch die, welcher der Muskel im Allgemeinen dient, ihren Ausdruck finden. Halb offner Mund, z. B. volle, schlaffe Ober- und Unterlippen, zeugen von Schlaffheit des Muskels, Vorherrschen eines andern, als dieses Systems (§. 20.), und einer Passivität des menschlichen Wesens überhaupt. In den Lippen, zumal in der Oberlippe, ist eine Feinheit der Nüancirung des physiognomischen Ausdrucks, wie wohl in keinem andern Theile des Antlitzes mehr.

§. 40. Die Mundwinkel, das Resultat der Vereinigung beider Lippen, und damit mehr dem Ausdrucke der Stimmung angehörig, zeigen eine Verschiedenheit vom tiefen Eingeschnittensein bis zum Verlieren derselben ins Unbemerkbare. Dabei sind sie entweder mehr geradlinig oder geschweift, lang oder

kurz, und variiren namentlich auch dadurch, daß sie mit den Lippen eine gerade Linie bilden, oder tiefer oder höher als diese stehen, so daß also die Lippen von ihnen aus sich oft in einen sehr bedeutenden Bogen bilden.

Der weibliche Mund bildet fast immer mit den Mundwinkeln eine gerade Linie. Es scheint bedenklich, und auf eine Monstrosität hinzudeuten, wenn es sich anders findet.

§. 41. Der Mund dient einer doppelten Verrichtung, und zwar auf ähnliche Weise, wie die Geschlechtswerkzeuge, einer sehr hohen, dem Lächeln, und einer sehr niedrigen, dem Essen. Hierzu kommt eigentlich noch eine dritte, das Sprechen, die man noch für höher halten könnte. Allein fürs Erste gehört die Bildung der Sprache nur zum Theil dem äußern Munde an, und zum Andern ist bei dem Sprechen an sich der Mund lediglich nur in mechanischer Verrichtung thätig, und es kommt also physiognomisch nur in so weit in Betracht, als, je mehr diese mechanische Verrichtung den Mund in Anspruch nimmt, z. B. bei unvollkommnen innern Sprachwerkzeugen, bei Unvollkommenheit der Zähne, — der physiognomische Ausdruck während dieses Dienstes zurückstehen muß. Je mehr jener Mechanismus von den innern Sprach-Organen übernommen wird, je weniger namentlich Lippenlaute in einer Sprache, um so vollkommner kann der Ausdruck des Mundes sich ausbilden. Kein anderer Gesichtstheil ist, wo die niedere und höhere Function sich im physiognomischen Ausdrucke so sehr gegenseitig ausschließen, als bei dem Munde, und es scheint dies darin seinen Grund zu haben, daß dieser Theil überhaupt dem abstract Animalischen schon Hauptbedürfniß ist, und also auch da, wo es in den höhern Dienst des Geistes aufgenommen wird, jene Function von dieser getrennt hält. Ein bedeutendes Hervortreten des Mundes, das ihm die Versuchung nahe legt, zur Schnauze zu werden, lange Lippen, namentlich sehr durch den darunter liegenden Oberkiefer gewölbte Oberlippen, geben, wie Hegel sagt (a. a. O. S. 388.): „dem Kopfe den Ausdruck bloßer Zweckmäßigkeit für Naturfunctionen, ohne alle geistige Idealität.“ Kommt hierzu

eine große und rasche Beweglichkeit der Mundmuskeln in der dem Naturbedürfnisse dienenden Richtung, was z. B. an die Beweglichkeit des Affenmauls erinnert; so ist eine starke Hinneigung zur gröbsten Sinnlichkeit mit aller Sicherheit anzunehmen. Die höhere Function des Mundes ist das Lächeln, nicht das Lachen, welches mit den innern Organen der Stimme zu Stande kommt, und wozu also nur ein möglichstes Aufsperren des Mundes erfordert wird. Der Mensch allein lacht, das Thier nicht, und der Mensch, welcher den Mund hauptsächlich nur für die thierische Function ausbildet, lacht nur, er vermag das feinere Mienenspiel, die subtilen Nüancen des Lächelns, nicht zu vollziehen, der Mund muß sich gleichsam wegräumen, damit gewaltsam ein specifisch menschlicher Ton sich hervordrängen könne. Das Lächeln ist der allgemeine Ausdruck des Wohlbefindens und des Wohlgefallens, und darum nicht zu beschränken auf das durch das Lächerliche erregte, das nur eine besondere Art desselben ist, und der Mund wird durch diese ihm anvertraute Function zum Ausdruck für den Geschmack, eine seiner blos natürlichen Function parallelen Thätigkeit. Besonders die Oberlippe, näher der sie unterstützenden Function der Nase, als die Unterlippe, welcher die Nachbarschaft des Kinns einen weniger unmittelbaren Theil an dem Ausdruck des Geschmacks gibt, ist hier zu beachten. Eine wohl ausgearbeitete Oberlippe deutet sicherlich auf Geschmack. Es liegt vor mir der erste Band von Winkelmann's Werken mit des Verfassers Brustbild, — freilich fast ganz unähnlich dem bei Lavater (Bd. 2. S. 224.) vorkommenden, aber doch gerade in dem Munde weniger different. Der Abdruck ist nicht ganz rein und stark; doch zeigt er bei aufmerksamer Betrachtung, daß kein Theil des ganzen Gesichts diese vollkommne, wahrhaft schöne Ausarbeitung habe, wie die Oberlippe und die an sie angränzenden Mundwinkel. Die Unterlippe ist voll, aber weich, sie hat keine eigenthümliche Function des geistigen Ausdrucks, als zur Unterlage dieser zu dienen, und wenn Hegel (a. a. O. S. 398.) mit Winkelmann (Bd. 4. S. 206.) recht hat, daß dasselbe Verhältniß auch bei

den Meisterwerken der Griechen stattfand, so hätten sie sich damit nur selbst als die erblichen Aesthetiker abgebildet. Bei dem abstracten Denken, oder überhaupt bei einer Thätigkeit, bei welcher die Stimmung zurücktreten und die Arbeit blos objectiv sich vollenden soll, also insbesondere bei größerer Herrschaft des Grundsatzes, wird darum die Oberlippe straff, und geradlinig herabgezogen werden, so wie das Herab s i n k e n derselben Ruhe der Stimmung andeutet. Man nehme eines von den schönen neuen österreichischen Zwanzigerstücken vor sich, auf welchen noch das Brustbild Franz I. sich findet, und man wird sich darüber eine nähere Anschauung verschaffen. Schreiber dieses hat einen Zwanziger von 1831 und einen von 1795 vor sich. Auch abgesehen von der künstlerisch vollkommnern Ausarbeitung des ersten, muß man längere Zeit betrachten, um im ersten den zweiten wiederzufinden. Diese Oberlippe, sieht man wohl, hatte immer eine Neigung zu dem Langen und Geraden; aber wie ist sie später so vollkommen ausgebildet worden! Das I., das hinter dem Namen des fünfundneunziger sich verabschiedete, hat in diesem Antlitze so lange gearbeitet, bis es dem einunddreißiger eine ehrwürdige Gelassenheit gegeben. Lippen, die beide sich gleichmäßig vordrängen, ohne darum voll zu sein, sind die Miene der Behaglichkeit; die zusammengepreßten der Ausdruck der Anstrengung. Ist namentlich die Unterlippe heraufgedrückt, so ist dies Zeichen heftiger, leidenschaftlicher Bewegung, und insbesondere vom Zorne, Stolze. (Das Letztere wird seine volle Erklärung erhalten, wenn wir von dem Antlitze überhaupt und von der Haltung des Kopfes sprechen). Dies erklärt sich wieder aus der ganzen, namentlich auch innerlichen Leiblichkeit des Menschen. Auch die geistige Thätigkeit findet ihre Parallele in der leiblichen. Wollen wir eine Last heben, eine Anstrengung überhaupt ausführen, so wird durch den Druck, der dabei mittelst des Anhaltens des Athems auf das Zwerchfell ausgeübt wird, ein festes Schließen des Mundes, und zwar, sofern keine andere Empfindung dabei concurrirt, durch Herabdrücken der Oberlippe bewirkt. Soll aber

ein gewaltsames Zurückhalten sich damit verbinden, so wird die Lippe, die beweglicher ist, vermöge ihres Zusammenhangs mit dem beweglichen Unterkiefer, die Unterlippe, sich gewaltsam heraufpressen, ja wohl sogar zwischen die Zähne genommen werden. — Damit, so wie durch das Verhältniß des Mundes zu den angränzenden Gesichtstheilen, werden die Mundwinkel gebildet. Sie dienen, wie schon gesagt, vorzüglich dem Ausdrucke der Stimmung. Sofern sie durch das Verziehen oder Oeffnen des Mundes, insbesondere beim Lächeln und Lachen, entstehen, so werden sie überhaupt sich zwischen dem Ausdrucke des Feinen und Gemeinen bewegen. Ein Mund, der sich lang verzieht, und damit lange und tiefe Mundwinkel bildet, der wird überhaupt damit den Ausdruck des Gemeinen erhalten; ein Mund, der feine Mundwinkel zeigt, erhält damit den Ausdruck der Anmuth. Ein Mund, bei dem sie bis ins Unbemerkbare sich verlieren, ermangelt des Ausdrucks der Stimmung überhaupt.

Wir führen wieder den oben erwähnten Kopf Cäsars an; an welchem offenbar die Mundwinkel ungemeine Anmuth ausdrücken.

§. 42. Zunächst an den Mund gränzt das Kinn. Es macht den Schluß des menschlichen Antlitzes nach unten, wie die Stirne nach oben, und ist bedingt durch die Stellung, die das menschliche Haupt auf der Wirbelsäule einnimmt. Das Thier hat kein Kinn. Aber ohne dasselbe wäre nicht nur die Form des Antlitzes nicht geschlossen, sondern auch denjenigen Muskeln kein Anhaltspunkt gegeben, durch welche das Antlitz in seine Einheit gefaßt wird. Es fehlte einem solchen Wesen an versammelter Selbstbestimmung, an intelligentem Charakter. An demselben ist zu unterscheiden die untere Linie, die obere gegen die Unterlippe die Gränze bildende Linie und die zwischen Beiden inne liegende Fläche. — An dem Kinne ist das Meiste zur erblichen Anlage gehörig, doch keineswegs Alles, und insbesondere das Heraufziehen des Kinns gegen die Nasenspitze, ist nicht bloß Bestimmtheit, sondern ebensowohl Selbstbestimmung. Das Kinn verläuft hauptsächlich zwischen dem spitzig

aufwärts gebogenen und dem breiten perpendiculär stehenden. Da jedoch das Kinn seine ganze Bedeutung erhält, durch das Verhältniß seines hervorspringendsten Punktes zu dem entsprechenden der Stirne, so wird erst dort, wo vom Verhältnisse sämmtlicher Theile des Antlitzes die Rede sein wird, das Hauptsächlichste davon zu sagen sein.

Es gibt Menschen, deren Antlitz fast das letzte Viertel des Mondes bildet, und eine solche Physiognomie zeugt immer von einer lebhaften, contractiven Thätigkeit der zwischen den beiden hervorspringenden Punkten liegenden Gesichtstheile. Ebenso gibt es solche, deren Kinn, die Unterlippe mit zurückziehend, sich fast bis in's Unbemerkbare nach hinten zu verliert, wenigstens ganz außer allem Verhältnisse steht mit den übrigen Theilen des Gesichts, und im äußersten Grade sogar ein Hinderniß wird für die Articulation der Sprache. Hier scheint das menschliche Wesen mehr oder weniger Reue empfunden zu haben darüber, daß es sich in seiner Erscheinung aufgerichtet hat. Wo von dem Verhältnisse der einzelnen Theile des Antlitzes zu einander gesprochen wird, da müssen wir mehr auch von der Stellung des Kinns handeln.

§. 43. Betrachten wir die Nase als den Mittelpunkt des menschlichen Antlitzes, so stehen mit ihr in paralleler Richtung, und leiten uns wieder zu den obern Theilen über die Wangen. Sie sind derjenige Theil des Gesichts, an dem sich keine bestimmten Unterschiede mehr angeben lassen, und es tritt bei ihnen nur eine Verschiedenheit noch ein durch ihr Verhältniß, und zwar zunächst durch das unmittelbar quantitative Verhältniß, je nachdem sie größer oder kleiner, voll oder eingefallen, und durch das örtliche Verhältniß, je nachdem sie herabhangend oder hinaufgeschoben sind. Erbliche Anlage hierbei ist nur der Backenknochen, und die höhere oder tiefere Stellung der Wangen selbst. Auch hier werden wir das Hauptsächlichste wiederum erst geben können bei der Betrachtung des Verhältnisses der einzelnen Theile des Gesichts zu einander, da eine durchgreifende Verschiedenheit das Verhältniß der Breite zu der Länge des

Gesichts bildet. Die thierischen Verrichtungen der Gesichtstheile ziehen dasselbe mehr in die Breite, die geistigen mehr in die Länge. Die bedenklichste Formation der Wangen scheint, wenn der Backenknochen weit hervorstehend und hinaufgedrängt, der musculöse Theil aber schlaff und tief herabhängend ist. Das Letztere insbesondere scheint der Bildung der Backentaschen sich anzunähern.

Das kindliche Alter hat fast durchaus runde, volle Wangen. Sind sie dies nicht, und etwa schon hier eingefallen, so indicirt dies ein Misverhältniß der leiblichen Systeme, und ist immer ein Zeichen krankhafter Affektion. Hängen sie hier schon herab, so ist dies eine Anlage zu schlaffer, thierischer Passivität.

§. 44. Hinter den Wangen, an der äußersten Gränze des Antlitzes, stehen die Ohren. Auch sie haben physiognomische Bedeutung; jedoch erkennen wir ihnen diese nur auf der untersten Stufe, auf der der Erblichkeit zu; wir können aus ihnen nur abstractes Vermögen, nicht aber selbstbestimmende Wirklichkeit erkennen, und es scheinen die Gesichtstheile, je mehr sie sich von der Linie des Profils entfernen, um so unbedeutender für die Physiognomik zu werden. Haben die Physiologen recht, die eine ursprüngliche Beweglichkeit des äußern Ohrs behaupten, so würde es in diesem Falle seine größte physiognomische Bedeutung erst verloren haben. Bei dem Thiere, wie z. B. bei dem Pferde, dem Esel, kann das Ohr der Einheitspunkt seiner Aeußerlichkeit werden, bei dem Menschen wenigstens ist es schlimm, wenn man ihn nach den Ohren beurtheilt. Nur auffallende rohe Ausarbeitung des Ohrs zeugt auch unzweifelhaft von roher Auffassung der dadurch vermittelten Eindrücke.

§. 45. Oberhalb der Wangen gränzen an sie die Augen. Es sind an ihnen zu unterscheiden der Augapfel, die Augenlieder, namentlich das bewegliche obere, sammt den Wimpern, und der obere Augenrand sammt den Augenbrauen. Es gehört dieser Theil des Antlitzes zu denen, welche am beweglichsten sind, und das Wesen am meisten ausdrücken; er läßt sich in dieser Hinsicht nur mit dem Munde parallelisiren. Die leibliche

Verrichtung des Auges ist das Sehen, und es wird also jedenfalls ein vollkommen gebildetes Auge das vollkommne Maaß menschlicher Erregbarkeit ausdrücken, und wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß, wo das Auge eine unvollkommene Ausbildung hat, sich damit auch irgend eine Einseitigkeit, eine wenigstens theilweise Beschränktheit verbinden wird, wenn schon andrerseits die Erkenntniß um so concentrirter, die Receptivität um so intensiver sein kann. Jedoch haben wir damit nur Eine Function des Auges uns vorgehalten, und zwar die, welche zunächst liegt, aber keineswegs diejenige, welche als die hauptsächliche vorgekehrt ist, keineswegs dasjenige Moment des menschlichen Individuums, welches im Auge anführend (§. 28.) auftritt. Das gemeine, unreflectirte physiognomische Urtheil schon gibt dem Auge den unbedingten Vorzug vor allen Gesichtstheilen, und sieht in dasselbe unmittelbar die Seele treten. Es ist diesem auch insofern Recht zu geben, als das Auge in seiner ungemein freien und ununterbrochenen Beweglichkeit, in welcher ihm kaum der Mund gleichkommt, durch das Zusammenfassen aller seiner Bestimmungen allein schon eine That ausmacht, und also die Einheit aller Beziehungen des menschlichen Wesens, die zur vollkommenen Selbstbestimmung des Menschen in der That gehört, die Unendlichkeit des Charakters, des geistigen Ausdrucks, in sich hat. Diese im Auge hervortretende That nennen wir Blick, und in ihr scheint die Stimmung das anführende Moment, die Receptivität und die Activität nur das begleitende. *Κυανέῃσιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων —, μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὄλυμπον* (Iliad. L. I. v. 528. etc.). Cuncta supercilia movens (Horat. Od. L. 3. Od. 1.). Vor allem muß man, um sich darüber klar zu werden, darauf achten, daß die Ausbildung keines Gesichtstheils des Menschen so fast bis zur Ununterschiedenheit dem des Thieres gleichkommt, als die des Auges, und es muß daraus geschlossen werden, daß diejenige Beziehung werde voranstehen, die in der allgemeinen Animalität schon stärker ausgedrückt ist, und dies ist ohne Zweifel die Stimmung, oder wie wir es, wenn es allgemein von der einfach animalischen

Reflexion ausgesagt werden soll, nennen, die Empfindung. In jeder andern Beziehung entfernt sich das Menschliche noch weiter von dem Thierischen, namentlich die Receptivität, die man geneigt ist, dem Auge vornehmlich zuzuschreiben, wenn man von einem geschenten Auge spricht, dadurch, daß sie sich zur Intellectualität steigert. Allein auch hier hat das menschliche Auge doch wieder seine Eigenthümlichkeit auf eine merkwürdige Weise bewahrt: die höchste Energie der Stimmung, wodurch sie sich als Gemüthsstimmung beurkundet, ist dargelegt in dem das menschliche Auge auszeichnenden Erzeugniß, der Thräne. Der Mund mit seinem Lächeln und das Auge mit seiner Thräne ergänzen sich gegenseitig. — An dem Auge heben die Bestimmungen des physiognomischen Ausdrucks sich abgesonderter hervor, und es scheint darum die Auffassung erleichtert. Gerade aber diese größere Bestimmtheit ist nur bedingt durch die complicirtere Einrichtung des Auges, und die Physiognomik muß darum dies im Einzelnen zu expliciren bemüht sein.

§. 46. Was zuerst den Augapfel betrifft, so ist an ihm zu unterscheiden die Lage in der Augenhöhle, das Pigment und die Beweglichkeit. Was das Erste anbelangt, so sind die Extreme das hervorgequollene und das in die Höhle sich verlierende Auge. Die Färbung des Augensterns geht von dem dunkelsten Schwarz bis zu dem hellsten Grau, und die Beweglichkeit von einer fast steifen Fixirung, bei welcher jedes Sehen, jeder Blick, mit einer Bewegung des Kopfes verbunden ist, bis zu einer beständigen Kreisbewegung, dem Rollen. Das Kind hat in der Regel eine zwischen den Extremen die Mitte haltende Lage des Auges in der Augenhöhle, und es wird darum die Lage des Augapfels, in welcher derselbe mit dem obern Augenrande parallel läuft, das am wenigsten bestimmte Gemüth ausdrücken. Das Hervorquellen des Auges über diese Linie ist theils ein Herausdrücken aus der Augenhöhle, und als solches bedingt durch diejenigen psychischen Affectionen, die ein Strotzen der Gefäße, namentlich der Blutgefäße, hervorbringen, also die Aufregung. Theils ist aber auch dieses Hervorquellen ein eigent-

liches Herausfallen aus der Augenhöhle, und also eine Folge der Schlaffheit, und der Ausdruck einer Art von Naturnachlaß der Empfindung. Der Unterschied der einen Beschaffenheit von der andern ergibt sich insbesondere auch durch Verbindung mit der Beweglichkeit des Augapfels im ersten Zustande, und aus der leblosen Ruhe im andern, und es findet durchaus ein Uebergang aus dem ersten in den zweiten Statt. Man denke nur an den habituellen Säufer, und vergleiche etwa aus der eilften Lieferung der Hogarthschen Kupferstiche die zweite und dritte Platte. Das Zurücktreten des Auges in die Höhle zeigt das Gegentheil an, nämlich zuerst ein Zurücktreten der sinnlichen Anfregung oder Erschlaffung, mit Einem Worte also der Passion des Gemüths und des Uebergangs in die eigentlichen activen Zustände desselben, die also der geistigen Bewegung des Lebens angehören. Dieses Zurücktreten des Auges ist hauptsächlich auch bedingt durch die Ausbildung der Stirne und insbesondere der Stirnhaut, die, wie wir bei Kindern bemerken können, oft augenblicklich das Auge beschattet. *Νεφέλη δ' ὀφρύων ὕπερ αἱματόεν ῥέθος αἰσχύνει* (Soph. Antig. 526. etc.). Auffallend ist oft, wie mit zunehmenden Jahren, namentlich um die Zeit der Pubertät, wo überhaupt die schnellsten physiognomischen Veränderungen vorgehen, das Auge tiefer in die Höhle sich zurückzieht. Uebrigens ist wohl zu unterscheiden das tief liegende Auge von dem kleinen, versteckten Auge, das bedingt wird durch die Umgebung, durch das Verhältniß und die Bewegung der übrigen Gesichtstheile, insbesondere der Wangen und des Mundes, und das wir also dann erst genauer erörtern werden, wenn wir das Verhältniß der einzelnen Theile des Gesichts betrachten. — Das Pigment des Auges bringt viele physiognomische Täuschung hervor. Das dunkle Auge erhält in der Regel den Vorzug vor dem hellen, und man nennt jenes wohl auch das gescheute Auge. Jedoch zeigt es offenbar, wie überhaupt das stärkere Pigment, nur eine vermehrte Warmblütigkeit an, die aber mit der Intellectualität in keinem directen Verhältnisse steht; ja an und für sich, und ohne daß die übrigen

Zeichen hinzukämen, namentlich die Beweglichkeit rc., kann es nicht einmal zum Beweis eines erregtern Gemüths dienen. Dabei wird nicht geleugnet, daß das Auge auch dem Ausdrucke der Receptivität diene, aber eben nur, sofern es einen Zusammenhang dieser mit dem Gemüthe, und umgekehrt einen Zusammenhang des Gemüths mit der Receptivität gibt. Aber auch in dieser Beziehung ist alles Andere von größerer Bedeutung, als das Pigment. Das Uebergehen des Gemüths in die Receptivität, als eigentliches, geistiges Erkennen, wird in dem Auge ausgedrückt werden, namentlich durch die Lebendigkeit desselben, der Uebergang dieser Intellectualität in das Gemüth durch die Bestimmtheit des Blicks, ohne daß dieser dabei Starrheit zeigte. In letzter Beziehung ist nur das Auge des Mannes ein völlig ausgebildetes; das des Kindes hat in der Regel etwas Unbestimmtes, kein Object vollständig Fixirendes; das des Weibes, bekannt durch diese Bestimmtheit des Blicks, einen männlichen Ausdruck.

§. 47. Gehen wir weiter zu den Augenliedern, namentlich dem obern, so liegt in demselben viel Ausdruck der Activität, wir dürften vielleicht concreter sagen, — des Temperaments. Je nachdem die äußerst fein beweglichen Gardinen hinauf gezogen sind, zeigen sie, ob der Herr zu Hause sei oder nicht. Wenn irgend ein Mangel an Energie Statt findet, so wird er sich immer auch im Auge, und namentlich in dem Augenliede kundgeben. Es wird nicht weiter geöffnet sein, als es eben nöthig hat, um nicht ganz von dem Objecte gesondert zu sein. So wird es immer bei dem Temperamente geschehen, das zwischen dem phlegmatischen und melancholischen, oder zwischen dem phlegmatischen und sanguinischen verläuft. Das Augenlied bedeckt in solchem Falle noch ein Segment des Augensterns. Ist aber das Augenlied so weit hinaufgezogen, daß es die Tangente des Augensterns ausmacht, so ist dies die normale Stellung, die der rechten, ruhigen Thätigkeit. Zieht sich hingegen das obere Augenlied so weit hinauf, daß zwischen ihm und dem Augensterne noch Weißes sichtbar wird, so ist das, was man

auch sprichwörtlich „das Weiße im Auge zeigen" heißt, ein Zustand der höhern Spannung, der heftigen Erregung. Je mehr diese Stellung zunimmt, um so mehr verliert wiederum das Auge an dem Ausdrucke der Intelligenz. Bei Solchen, die sich eine Emphase geben wollen, kommt diese Stellung vor, z. B. bei dem Stolzen im Augenblicke der Regung. Wohl zu unterscheiden ist jedoch hiervon, wo das Weiße sich darum zeigt, weil der Augapfel zu weit herausliegt. Solche Augen sind aber sehr gut zu unterscheiden von den vorbeschriebenen. Es ist eine schlaffe Starrheit, keine straffe. — Das Niederschlagen des Augenlieds ist das Zeichen der Schüchternheit oder der Verschlagenheit. Lange Augenwimpern scheinen jedenfalls eine vollkommne Ausbildung dieses Theils des Gesichts anzukündigen, und geben also dem Physiognomen einen Wink, darauf besonders zu achten. Hinter Jalousien erkennt man mehr, als ohne dieselben.

§. 48. Kommen wir endlich zum obern Augenrande und den Augenbrauen, so könnte man versucht werden, sie schon zur Stirne zu rechnen, da sie schon auf dem Stirn-Knochen angebracht, und mehr in die Bewegung der Stirnhaut verflochten sind, als in die der Augen. Wohin wir jedoch sie zählen, so betrachten wir sie jedenfalls hier für sich und als denjenigen Theil des Auges, der mit der Stirne zusammenhängt. Bei den Augenbrauen haben wir es zum erstenmal mit einem Haartheile des menschlichen Antlitzes zu thun, denn das Kinn und der Mund sind durch die Unsitte der Zeit dieses Schmucks beraubt. Wenden wir die allgemeinen Bemerkungen über das Haar (§. 20.) insbesondere auf die Augenbrauen an, so werden spärliche Augenbrauen im Allgemeinen auf Schwäche hindeuten, insbesondere auf verhältnißmäßig geringere Bewegung und Bewegungsfähigkeit der um jene Gegend des Gesichts angelagerten Muskeln. Starke Augenbrauen drücken das Gegentheil aus. Die Windungen, in welchen sich die Haare hier lagern, lassen sich auch weniger auf die Gründe zurückführen, auf welche der Unterschied des übrigen, namentlich des Haupt-

haars, des gelockten und schlichten Haars zurückgeführt werden muß. Die Stirnhaut hat zwei Hauptbewegungen, ein Aufwärtsziehen, und ein Zusammenziehen gegen die Nasenwurzel. Findet das Letztere, namentlich häufiger, Statt, so werden dadurch die Haare nicht nur mehr durch die Oeffnungen der Haut, sondern auch vermöge der Runzeln der Stirnhaut in stärkere Windungen gezwängt. Das Zusammenziehen der Muskeln gegen den Mittelpunkt des Gesichts geschieht aber, wie wir dies später bei der Betrachtung der Uebereinstimmung der Gesichtstheile noch weiter werden erörtern müssen, um die Kraft zu versammeln, als Ausdruck der Activität, sei diese nun eine abstract geistige oder äußerliche; das Hinaufziehen der Augenbrauen im Gegentheil geschieht, um das Auge noch mehr zu öffnen, im Zustande der vermehrten Receptivität, und wir können es uns daraus schon erklären, was Lavater sagt (Tom. 3. p. 295.): jamais je n'ai vu un penseur profond, ni même un homme ferme et judicieux avec de. sourcils minces, placés fort haut, partageant le front en deux parties égales. — Besondere Erwähnung verdienen noch die in der Mitte über der Nase zusammenlaufenden Augenbrauen. Sie geben sicherlich einen eigenthümlichen physiognomischen Ausdruck, den der Schreiber dieses, wenn er ihn auch durch Beobachtung gefunden zu haben meint, doch noch nicht auf seine Gründe zurückführen zu können gesteht. Sie zeugen wohl von einer gegen diesen Mittelpunkt vorherrschend gerichteten kräftigen Zusammenziehung, von einer Anlage, irgend eine einzelne Empfindung heftig zu erfassen, sich ihr hinzugeben.

(Schluß folgt.)

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Erster Artikel.

Schleiermacher. Hegel. Steffens.

Dialektik, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse, herausgegeben von L. Jonas. (Schleiermachers sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung. Ersten Bandes zweiter Theil.) Berlin, Reimer 1839.

G. W. F. Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion, herausgegeben von D. Ph. Marheineke. Zwei Theile. (Hegel's Werke Bd. 11. 12.) Zweite Auflage. Berlin, Duncker und Humblot. 1840.

Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Theil. Die Logik. Herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von D. L. v. Henning. (Werke Bd. 6.) Ebendas. 1840.

Hegel's philosophische Propädeutik, herausgegeben von K. Rosenkranz. (Werke Bd. 18.) Ebendas. 1840.

Christliche Religionsphilosophie von Henrich Steffens. Zwei Bände. Breslau, Max und Comp. 1839.

Unter der vorstehenden Ueberschrift beabsichtigt Ref., von dem Herausgeber dieser Zeitschrift dazu aufgefordert, vom

gegenwärtigen Hefte an eine fortlaufende Uebersicht dessen zu geben, was man die currente Literatur im Fache der Philosophie und philosophischen Theologie nennen kann. Auf äußere Vollständigkeit im bibliographischen Sinne ist es dabei nicht abgesehen; dies würde einen Ballast geben, unter dem eine Zeitschrift, welcher der Raum nicht reichlicher zugemessen ist, wie die gegenwärtige, erliegen müßte. Dagegen soll das Augenmerk auf möglichste innere Vollständigkeit gerichtet werden, das heißt auf allseitige Berücksichtigung der Richtungen, die sich in der Gegenwart als irgendwie erhebliche gelten machen, und der Werke, die entweder auf gewichtige, oder auch nur auf charakteristische Weise solche Richtungen vertreten. Uebrigens versteht es sich, daß auch diese Art der Vollständigkeit nur allmählich, in einer längern Reihe solcher Artikel, wird erreicht werden können. In den einzelnen Artikeln gedenke ich nicht, wie sonst wohl zu geschehen pflegt, eine buntfarbige Reihe von Schriften dem Blicke vorübergehen zu lassen, die sich durch weiter nichts, als nur durch den Zeitpunkt ihres Erscheinens im Buchhandel unter einander berühren, sondern mein Streben wird dahin gehen, überall nur das, sei es durch Verwandtschaft oder durch ausdrücklichen Gegensatz des Inhalts, Zusammengehörige unmittelbar zusammenzustellen und dadurch, in so weit es sich thun läßt, jedem einzelnen Artikel den Charakter eines in sich abgeschlossenen Ganzen zu geben. Aus gleichem Grunde habe ich diesem kritischen Unternehmen keinen festen terminus a quo gestellt; ich beginne im gegenwärtigen Artikel mit Büchern, die zum Theil bereits im Jahr 1839 erschienen sind, ohne deshalb mich verbindlich zu machen, die gesammte philosophische Literatur der Jahre 1839 und 1840 nachzuholen. Vielmehr gedenke ich in Zukunft bei jedem einzelnen Artikel von einem möglichst frischen Zeitinteresse auszugehen, und daran von der näheren Vergangenheit, was jedesmal als passend erscheinen wird, anzuknüpfen.

Die philosophische Literatur der Gegenwart wird, wie man weiß, nicht blos durch Werke gebildet, die unmittelbar auch in

der Gegenwart entstanden sind. Gerade im gegenwärtigen Augenblicke ist die Aufmerksamkeit derer, die sich für diese Literatur interessiren, vorzugsweise einer Reihe theils kürzlich beendigter, theils noch im Fortgange begriffener Unternehmungen zugewandt, welche den Zweck haben, philosophische Notabilitäten einer nähern oder entfernteren Vergangenheit entweder vollständiger, als bisher geschehen war, der Literatur einzuverleiben, oder wenigstens zu bequemerem Studium zugänglich zu machen. Was in dieser Weise in Bezug auf Leibnitz, Kant und Andere geschehen ist, was fortwährend in Bezug auf Daub geschieht, werden wir vielleicht später zu berühren Gelegenheit finden. Für diesmal richten wir unsere Aufmerksamkeit auf einige neuerdings veröffentlichte Documente aus der philosophischen Laufbahn der zwei Denker, die von allen verstorbenen wohl noch am unmittelbarsten, und in so fern mächtigsten, in die Gedankenentwicklung der Gegenwart eingreifen: Schleiermachers nämlich und Hegels. Wir knüpfen an diese Betrachtung einige Bemerkungen zuvörderst über den Gegensatz, welchen die Richtungen dieser beiden Denker unter einander bilden, sodann aber über einen Gegensatz, in den sie gemeinschaftlich zu einer andern philosophisch-religiösen Richtung treten, die wir gleichfalls in den unmittelbaren Kreis unserer Betrachtung zu ziehen, durch ein neu erschienenes Werk, nämlich durch die „christliche Religionsphilosophie" von Steffens, veranlaßt sind.

Von Schleiermacher ist im Laufe dieser zwei letzten Jahre aus seinem literarischen Nachlasse dasjenige Werk im Druck erschienen, welches uns mehr als irgend ein früher bekannt gewordenes in den spekulativen Mittelpunkt der Weltansicht dieses Mannes einführt, die Dialektik; — von Hegel, außer dem ersten Bande der mit Zusätzen aus seinen Vorlesungen bereicherten „Encyklopädie" und, unter dem Titel einer „philosophischen Propädeutik", einem Bändchen von Studien und Entwürfen zum Behufe des in einer Zwischenperiode seines Lebens von ihm ertheilten philosophischen Gymnasialunterrichts, — eine neue, sehr bereicherte und wesentlich verbesserte Ausgabe seiner

„Vorlesungen über die Philosophie der Religion". Diese Werke sind es, denen wir hier eine kurze Betrachtung widmen wollen. Was von Schleiermacher gleichzeitig erschienen ist, seine akademischen Reden und seine Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, lassen wir für jetzt zur Seite liegen, um vielleicht bei einer spätern Veranlassung darauf zurückzukommen. — Gleich äußerlich betrachtet, bietet das Schleiermacher'sche opus posthumum einen, von denen aus Hegels Nachlaß durch seine Schüler veröffentlichten Werken, namentlich seinen Vorlesungen, sehr verschiedenen Anblick dar, und wir haben Grund, diese Verschiedenheit als eine für die Stellung beider Männer zu den Schulen, welche sie gestiftet haben, und zu dem Interesse, welches die Gegenwart an ihnen nimmt, charakteristische anzusehen. Hegels Vorlesungen, nicht blos die hier vorliegenden religionsphilosophischen, sondern auch die ästhetischen, die Vorlesungen über Geschichte der Philosophie und jene über Philosophie der Geschichte, sind mit der offenbaren Bestimmung in den Druck gegeben worden, jetzt als Druckwerke in entsprechender Weise fortzuwirken, wie ehemals beim Vortrag aus dem Munde ihres Verfassers. In der That auch haben sich bereits mehrere derselben einem ausgebreiteten Publikum in höherm Grade, als vielleicht irgend eine der von dem Verfasser selbst bei seinem Leben veröffentlichten Druckschriften, in diesem Sinne empfohlen, als didaktische Schriften im engern Sinne, als Lehr- und Handbücher, geeignet, in das philosophische System des Verfassers gerade von den Seiten her den Eingang zu eröffnen, welche den Meisten, sowohl die am leichtesten zugänglichen, als auch, wegen des besondern Inhaltes und Zusammenhanges mit ihren sonstigen Studien, die erwünschtesten sind. Von der vorliegenden zweiten Ausgabe der religionsphilosophischen Vorlesungen wird dies noch in höherm Grade gelten, als es von der ersten gelten könnte. Diese nämlich war, wie uns jetzt die Vorrede zur zweiten des Näheren darüber lehrt, zum Behuf der Beschleunigung des Drucks etwas eilfertig redigirt worden; jetzt aber hat das Werk durch die vereinten Bemühungen des

frühern Herausgebers, D. Marheineke, und eines neu hinzugetretenen Mitarbeiters, Lic. Bauer in Bonn, unter vielseitiger Benutzung theils einer Reihe nachgeschriebener Hefte, theils einer nachgelassenen Handschrift des Verfassers, eine Gestalt gewonnen, die in formaler Hinsicht kaum Etwas zu wünschen übrig läßt, und der trefflichen Redaction der Vorlesungen über Aesthetik durch Prof. Hotho gleichkommt, ja vielleicht vor dieser den Vorzug eines noch engeren Anschließens an den Styl und die Sprechweise des Verfassers, ohne Nachtheil der Präcision und Verständlichkeit, behauptet. — Ganz andere Maximen hat, bei gleich gewissenhafter und, nach Maaßgabe der Umstände, augenscheinlich noch ungleich mühevollerer Sorgfalt, der Herausgeber der Schleiermacherschen Dialektik, Prediger Jonas in Berlin, befolgt. Diesem war es nicht um ein Lehr- und Lesebuch zu thun, sondern um eine diplomatisch genaue und vollständige Sammlung der Actenstücke, welche nicht sowohl Schülern, zur Erlernung der Philosophie Schleiermachers, als vielmehr urtheilsfähigen Mitforschern zur Erwerbung einer solchen urkundlichen Einsicht in diese Philosophie, wie zu einem vollgültigen Urtheil über sie erforderlich ist, dienen soll. Für das Studium und den Handgebrauch ist daher dieses, nur zum geringern Theil aus nachgeschriebenen Heften, zum ungleich größern aus Schleiermachers eigenen handschriftlichen Entwürfen und fragmentarischen Ausführungen, zusammengestellte Werk, trotz der mühsamen Arbeit, die bei seiner Redaction angewandt worden, nichts weniger als bequem eingerichtet. Statt jenes stetigen, ziemlich gleichmäßigen Flusses der Darstellung, wie in Hegels Vorlesungen, finden wir hier nicht weniger als sieben verschiedene, meist über das Ganze sich erstreckende, aber in fragmentarischer und aphoristischer Form abgefaßte Darstellungen; die einzelnen hin und wieder ergänzt und erläutert durch Bruchstücke von Nachschriften des mündlichen Vortrags, welche als Noten unter dem Text mitgetheilt werden, die erste ausführlichste, die der Herausgeber als Grundlage der übrigen zu behandeln und in diesem Sinne mit fortgehenden Hinweisungen auf die übrigen

zu begleiten mit Recht sich veranlaßt gefunden hat, in der, auch aus andern Darstellungen Schleiermachers bekannten, aber von ihm nicht eben mit großer Leichtigkeit oder Gewandtheit behandelten Form von Paragraphen mit numerirten Anmerkungen und Randbemerkungen. — Wir sagten, daß man diese verschiedene Gestalt der aus dem Nachlasse zusammengestellter Werke charakteristisch finden kann für das Verhältniß beider Verfasser zu dem gegenwärtigen Zustande des Studiums der Philosophie überhaupt, und ihrer beiderseitigen Philosophieen insbesondere. Hiebei war unsere Meinung diese. Wenn vom Studium der Philosophie im eigentlichen Sinne, vom Erlernen dessen, was sich von dieser Wissenschaft lernen läßt, die Rede ist, so wird Jeder heut zu Tage zu Hegel greifen; Hegel beherrscht, wie ehemals Aristoteles, die Schule, und auch seine Gegner, und diejenigen, die über ihn hinausstreben, finden sich in demselben Maaße, in welchem sie auf eigentliche Wissenschaftlichkeit in der Philosophie Anspruch machen, veranlaßt, auf seine Lehre einzugehen, nicht blos um sie zu beurtheilen und ihr ihre geschichtliche Stellung anzuweisen, sondern um, wäre es auch nur in formaler und methodologischer Hinsicht, von ihr zu lernen und sich durch sie zu Höherem oder Weiterem heranzubilden. Zum Behufe eines solchen Studiums nun konnte bei der Schwierigkeit, welche Hegels Druckschriften, die ausgeführten Darstellungen nicht minder, wie die compendiarischen Abrisse, dem Verständnisse entgegenstellen, die Gelegenheit nicht anders als willkommen sein und mit Begierde ergriffen werden, aus den mit so vieler Sorgfalt von ihm ausgearbeiteten akademischen Vorlesungen einen eigentlichen Lehrvortrag, wo nicht über alle, doch über einige der wichtigsten Hauptheile seiner Philosophie zu entnehmen. Das Interesse dagegen, welches an Schleiermachers philosophischen Ansichten und Arbeiten genommen wird, ist schon darum ein ganz anderartiges, weil die Wirksamkeit dieses Mannes, obgleich ihrem innersten Grund und Wesen nach gleichfalls aus philosophischer Quelle stammend, doch mehr dem theologischen, als dem philosophischen Gebiete angehört. Als

Philosoph hat Schleiermacher während seines Lebens keine Schule gestiftet; man war gewohnt, seinen philosophischen Standpunkt, obgleich man von ihm wußte, daß er einen Theil seiner Kräfte auf die selbstständige Ausbildung desselben zu verwenden liebte, doch als einen untergeordneten, von andern geschichtlich bekannten Standpunkten abgeleiteten oder an sie sich anlehnenden zu betrachten, und seine Bedeutung hauptsächlich nur in den Einfluß zu setzen, den er, wie man sich nicht verläugnen konnte, durch Ausbildung seines theologischen Systems auf die Theologie geübt hat. Allerdings mußte man daher nach seinem Tode auf die Bekanntmachung jener Vorträge gespannt sein, in denen er, wie man wußte, seine allgemeinen philosophischen Principien in zusammenhängender Darstellung entwickelt hatte, aber nicht sowohl um in ihnen unmittelbare philosophische Belehrung und Förderung, als vielmehr nur, um einen tiefern und vollständigern Aufschluß über den wissenschaftlichen Grund und Zusammenhang der theologischen Denkweise des Verfassers zu finden. Auch abgesehen von der Gestalt, in welcher uns hier die Dialektik Schleiermachers geboten wird, würden mehr die Kenner, als die Jünger der Philosophie, mehr Solche, denen Schleiermachers Lehre ein geschichtlich gegebenes Objekt der Betrachtung ist, als Solche, die von dieser Lehre noch ihre eigene Bildung erwarten, nach diesem Werke gegriffen haben. Der Herausgeber hat daher vollkommen recht gethan, wenn er die Einrichtung desselben mehr auf das Bedürfniß der Ersteren, als auf das der Letzteren berechnet hat. — Einen vollständigen Gegensatz zu dieser Bearbeitung der Schleiermacherschen Dialektik bildet die Bearbeitung, in der uns gegenwärtig Prof. von Henning den ersten Theil von Hegels Encyklopädie darbietet, welcher die encyklopädische Darstellung der „Logik" enthält. Auch diese Darstellung ist mit Auszügen aus Hegels Vorlesungen über diese Wissenschaft durchwoben, mit solchen, die, wie früher schon die von Gans der „Rechtsphilosophie" beigefügten Auszüge, in der Gestalt von „Zusätzen", von dem Texte abgesondert bleiben. Diese Zusätze haben aber hier, so wie es die der Gesammt-

ausgabe von Hegels Werken gesetzten Zwecke mit sich bringen, eine durchaus populäre Bestimmung; sie sind von dem Herausgeber mit vielem Geschicke so angeordnet, wie das Bedürfniß der Anfänger im Studium dieser Wissenschaft es zu erfordern schien. Eben dadurch indeß gewähren sie auch dem Kenner, der sich über den Gesammtstandpunkt des Hegelschen Systemes historisch und kritisch orientiren will, den nicht gering anzuschlagenden Vortheil, daß ihm der Ueberblick über das Ganze erleichtert wird, und daß die leitenden Grundgedanken, die den eigentlich wissenschaftlichen Kern von Hegels Darstellung ausmachen, aber in dieser selbst durch das scholastische Beiwerk und die unbeholfene Ausführung des Einzelnen nur allzusehr getrübt und verdunkelt werden, klarer und leuchtender dem Blicke des Lesers entgegentreten.

Die Dialektik nimmt in Schleiermacher's System, wie wir jetzt bestimmter sehen, genau dieselbe Stelle ein, wie bei Hegel die „Logik". Auch die übrige Philosophie zerfällt, nach dem erstgenannten Denker, in zwei Hauptwissenschaften: Naturwissenschaft und Ethik, entsprechend, wie nach dem Letztgenannten in Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes. Vergleichen wir die Stellung der Religionsphilosophie in dem Systeme beider Denker: so scheint in Bezug auf sie zwar schon darum nicht die nämliche Analogie statt finden zu können, weil Schleiermacher das, wofür er den Namen Religionsphilosophie zugiebt, für eine Betrachtung, nicht eigentlich von spekulativer, sondern vielmehr von geschichtlicher Natur gehalten wissen will *), eben dieser Betrachtung aber sich seinerseits nur als Mittel bedient, um durch sie den Standpunkt für die christliche Glaubenslehre, als eine ihrem Grunde und Wesen nach von der Philosophie unterschiedene und durchaus unabhängige Wissenschaft, zu gewinnen. Indessen ist eben dieses Ausschließen der Religionsphilosophie und Glaubenslehre auch für Schleiermachers philosophischen Standpunkt charakteristisch, und die Behandlung

*) Vgl. Glaubenslehre, erste Ausg. I. S. 23 f.



des Ausgeschlossenen bleibt, trotz der Ausschließung, eine wesentlich philosophische, dem Geiste und den Principien seines eigenthümlichen philosophischen Standpunktes gemäße und aus ihm sich ergebende. In diesem Sinne glauben wir, die vergleichende Zusammenstellung beider Denker fortführend, sagen zu dürfen, daß allerdings Schleiermachers Glaubenslehre der Religionsphilosophie Hegels entsprechend gegenüber steht, wie die Dialektik des Ersteren der Logik des Letzteren, daß aber die Systeme Beider sich wesentlich dadurch von einander unterscheiden, daß der Schwerpunkt des Hegelschen innerhalb des Systemes selbst in die Logik, der Schwerpunkt des Schleiermacherschen dagegen außerhalb dessen, was diesem Denker eigentlich für Spekulation im engern Sinne gilt, in die Theologie oder Glaubenslehre zu liegen kommt.

Für diejenigen, welche, namentlich etwa durch die Polemik verleitet, welche Hegel gegen Schleiermacher zu üben pflegte, die philosophischen Ansichten beider Männer nur als von einander abweichende und in Streit gegen einander begriffene zu betrachten gewohnt sind, muß es etwas Ueberraschendes haben, wenn sie an der Spitze von Schleiermachers Dialektik als den leitenden Gedanken dieses Werkes einen solchen finden, den man in unserer Zeit als das wissenschaftliche Eigenthum Hegels anzusehen pflegt, den Gedanken der Einheit und Untrennbarkeit der l o g i s c h e n und m e t a p h y s i s c h e n Wissenschaft. Daß in Bezug auf diesen Gedanken von keiner Abhängigkeit des einen dieser beiden Denker von dem andern die Rede sein kann, liegt am Tage. Beide sind unabhängig von einander darauf gekommen, und zwar von einem gemeinschaftlichen Ausgangspunkte, wiewohl die Ausführung, welche sie beide diesem Gedanken gegeben haben, eine gänzlich verschiedene ist. Der gemeinschaftliche Ausgangspunkt nämlich liegt in der frühern Gestalt des Schellingschen Identitätssystemes, zu welcher sich Hegel eine Zeitlang ausdrücklich bekannt, Schleiermacher in seinen eigentlich philosophischen Arbeiten, d. h. besonders in seiner Dialektik und seiner Ethik, in ein Verhältniß gestellt hat, welches einen Durch-



gang wenigstens durch das ursprüngliche Princip jenes Systemes vorausgesetzt, wiewohl ein Theil seines Inhalts, namentlich der naturphilosophische, ihm fremd geblieben oder von ihm zur Seite gestellt worden ist. — Das Identitätssystem hatte in seiner „intellectuellen Anschauung" auf alle eigentliche Logik sowohl, als auch Metaphysik verzichtet. Die Identität, deren Idee diese Philosophie realisiren wollte, war Identität der Gegensätze — coincidentia oppositorum — überhaupt, also namentlich auch Identität der Vernunft- und Erfahrungserkenntniß, des Denkens und der Anschauung. Darum konnte sie dem Begriffe einer reinen Vernunfterkenntniß oder Denkwissenschaft, wie nach der ehemals davon gefaßten Vorstellung die Metaphysik und die Logik sein sollten, keine Gültigkeit zugestehen. Die philosophische, die spekulative Erkenntniß, als solche, bestand ihr eben wesentlich in der Identität des rationalen und des empirischen Elementes, und war daher nothwendig theils Natur-, theils Geschichtsphilosophie; ein Drittes über oder neben diesen beiden kannte sie nicht. Indem aber jene Philosophie sich solchergestalt die Aufgabe stellte, die Natur- und Geschichtserkenntniß zur philosophischen zu erheben, das empirische Element mit dem rationalen, das reale mit dem idealen zu durchdringen, so bedurfte sie dazu wesentlich der Methode; und woher diese Methode nehmen, wenn eine reine logische Spekulation, durch die sie hätte gefunden werden können, für unmöglich erklärt war? Der ursprüngliche Sinn des Systemes ging unstreitig dahin, daß der Begriff der Methode, als solcher, in jener intellectuellen Anschauung enthalten sei, welche zugleich das Alpha und das Omega, der Ausgangspunkt und das Endziel des Ganzen, sein sollte. Darstellen sollte sich die Methode nur durch die That, d. h. durch die wirkliche, wissenschaftliche Ausführung der spekulativen Natur- und Geschichtsanschauung. Aber man weiß, wie bald in dem Versuche solcher Ausführung das System an sich selbst irre ward, wie häufig es die Formen und den Ausdruck wechselte, und wie es in allem diesem Formenwechsel zu keiner wissenschaftlichen Selbstbefriedigung gelangen

konnte. Hier nun ist sowohl Schleiermacher'n, als Hegel'n, das Verdienst zuzuerkennen, daß beide unabhängig von einander den Mangel erkannten, der das Identitätssystem nicht zur wissenschaftlichen Vollendung gelangen ließ. Aeußerlich betrachtet könnte man diesen Mangel nur als den Mangel einer wissenschaftlichen Methodologie bezeichnen; — Hegel oder seine Schüler haben in diesem Sinne das Identitätssystem geradehin des Mangels der Methode beschuldigt, was, wie man sieht, auf einer Verwechselung beruht, die jedoch insofern nicht ohne Grund ist, als der Mangel der Methodologie nothwendig eine große Unvollkommenheit und Unsicherheit der Methode zur Folge haben mußte. Allein der eigentliche Grund des Mangels lag tiefer; die Methodologie selbst war nicht ohne eine Wissenschaft zu gewinnen, die in das gegenseitige Verhältniß des Wissens und des Seins zu einander eine von der anschauenden Betrachtung des Einzelnen in Natur und Geschichte unabhängige und dieser Betrachtung, — der einzigen, welche das Identitätssystem für die wirklich philosophische oder wissenschaftliche hatte gelten lassen wollen, — vorangehende Einsicht gewährte. Auch das hat Schleiermacher nicht minder klar erkannt, wie Hegel; er hat daraus, gleich diesem, die nothwendige Ineinsbildung der Logik, als der methodologischen Wissenschaft, mit der Metaphysik, als der Wissenschaft von den innersten Gründen des Wissens, gefolgert. „Die Regeln der Verknüpfung des Wissens", so hören wir ihn sagen (Dialektik S. 7), „wenn man sie wissenschaftlich besitzen will, sind nicht von den innersten Gründen des Wissens zu trennen. Denn um richtig zu verknüpfen, kann man nicht anders verknüpfen, als die Dinge verknüpft sind, wofür wir keine andere Bürgschaft haben, als den Zusammenhang unseres Wissens mit den Dingen."

An die eben angeführten Worte finden wir jedoch bei Schleiermacher einen andern Satz gereiht, der uns dienen kann, den Unterschied zwischen ihm und Hegel in der Ausführung dieser Wissenschaft, welche, der Idee und dem historischen Ursprunge nach, bei Beiden als eine und dieselbe erscheinen kann, zu

bezeichnen. Den vorigen Satz umkehrend nämlich sagt er: „Die Einsicht in die Natur des Wissens, als auf die Gegenstände sich beziehend, kann sich in nichts Anderem aussprechen und verkörpern, als in den Regeln der Verknüpfung. Denn Sein und Wissen kommen nur vor in einer Reihe von verknüpften Erscheinungen." Zwar da auch Hegel die Einheit der Logik und Metaphysik behauptet, so wird eine Umkehr des Satzes, welcher die Nothwendigkeit, mit der logischen Betrachtung die metaphysische zu verbinden, aussagt, auch bei ihm vorkommen müssen. Allein diese Umkehr erfolgt dort auf andere Weise. Nicht daß die metaphysische Einheit sich nur in der Form der Logik bethätigen könne, behauptet Hegel, wie dort Schleiermacher, sondern daß die metaphysische Betrachtung, vollständig durchgeführt, auch zur logischen werden oder die logische umfassen müsse. Dem entspricht auch die Ausführung beider Werke: in Schleiermachers Dialektik waltet die logische Betrachtweise vor, in Hegels Logik, trotz ihres Namens, die metaphysische. Obgleich nämlich Schleiermacher zwei Theile der Dialektik annimmt: einen „trasscendentalen", und einen „formalen oder technischen", wovon der erste etwa der Metaphysik, der zweite der Logik zu entsprechen scheinen könnte: so zeigt doch nicht nur die Stellung beider Theile, nach der Rechenschaft, die er S. 35 davon giebt, daß er das technische oder formale Element als den Zweck der dialektischen Untersuchung ansieht, sondern auch die Behandlung des transscendentalen Theils behauptet überall den wesentlich logischen Charakter, der schon in den angeführten Worten angekündigt war. Schleiermacher ist, vermöge dieses Charakters seiner πρώτη φιλοσοφία, dem ursprünglichen Sinne des Identitätssystems nach einer Seite hin beträchtlich näher geblieben, als Hegel; er hat nur einen Schritt über dasselbe hinaus gethan, während Hegel nach derselben Richtung hin deren mehrere gethan hat; nach der andern Seite jedoch ist er weiter als Hegel davon abgewichen. Dieß nämlich steht bei Schleiermacher fest, daß eine Erkenntniß im strengen Wortsinne, eine „wahre, reale Weltweisheit" nur da vorhanden ist,

wo Spekulation und Empirie in Eins zusammenfallen, eben so, wie sie in der „intellectuellen Anschauung" des Identitätssystems in Eins zusammenfallen sollten. Er weiß nichts von jener Selbstgenügsamkeit der logischen Idee, welche bei Hegel so sehr in den Vorgrund tritt, daß sogar die realphilosophische Erkenntniß auf dem Gebiete der Natur und der Geschichte dagegen nur als ein Untergeordnetes und Abgeleitetes erscheint. Die dialektische Untersuchung überhaupt hat bei ihm nur den Werth einer propädeutischen; sie macht sich, streng genommen, nirgends als Selbstzweck, sondern überall nur als Mittel zu höhern Zwecken gelten. Eben dieses Bewußtsein aber, welches sie über sich selbst hat, führt sie folgerecht zu dem Resultate, daß eine so vollkommene Durchdringung des Spekulativen und des Empirischen, wie eine solche erst die „wahre, reale Weltweisheit", oder der „eigentlich gesuchte Begriff der Philosophie" sein würde (S. 142), uns nur in einem Wissen um die Totalität des Seins erreichbar wäre; d. h. da diese Totalität für uns Menschen in der Unendlichkeit liegt, daß sie überhaupt nicht erreichbar ist, sondern daß die Stelle einer solchen uns eine „begleitende Beziehung" des Speculativen auf das Empirische, und umgekehrt, oder eine „wissenschaftliche Kritik", als „relative Gestalt der Weltweisheit", vertreten muß. — Dieses Resultat bezeichnet die Abweichung der Schleiermacherschen Philosophie von dem Schelling'schen Identitätssysteme, so wie auch, in realphilosophischer Beziehung, von Hegel, der in seiner Behauptung eines „absoluten Wissens" wiederum mit der Idee der „intellectuellen Anschauung" auf das Vollständigste zusammentrifft.

Aus dem, was wir so eben über den Charakter der Schleiermacherschen Dialektik sagten, ergiebt sich, in welchem Sinne wir die Behauptung wagen durften, daß der Schwerpunkt der Philosophie dieses Denkers nicht nur außerhalb der Dialektik, sondern überhaupt außerhalb derjenigen Disciplinen liegt, die er selbst als speculative (nicht als philosophische; dieses Wort nämlich hat bei ihm, wie aus dem vorhin Angeführten erhellt, eine andere Bedeutung) bezeichnet. Er selbst giebt

innerhalb der Dialektik eine umständliche Rechenschaft über die speculative Bedeutung der beiden Ideen, in welche oder zwischen welche dieser Schwerpunkt ohne Zweifel fallen wird: die Idee Gottes und die Idee der Welt *); und wir glauben nicht zu irren, wenn wir voraussetzen, daß diese Eröffnungen von allen übrigen Theilen des Werkes die meiste Aufmerksamkeit auf sich ziehen werden. Wir begegnen hier, anders gestellt und motivirt, demselben Satze, der an der Spitze der „Glaubenslehren" so viel Aufsehen erregt hat; er lautet hier so (S. 151 vgl. S. 150): „Den transscendentalen Grund für unsere Gewißheit sowohl im Denken und Wissen, als auch im Wollen, haben wir nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl." Dieser Satz erscheint hier, wenigstens was seine negative Seite, namentlich die gegen die Absolutheit des Denkens und Wissens gekehrte, betrifft, als eine consequente Folgerung aus der Art und Weise, wie der Denk- und Wissensproceß von dem Verfasser dialektisch aufgefaßt wird. Dieser Proceß nämlich ist ihm, entsprechend der Grundanschauung des Identitätssystems, eine Bewegung zwischen Gegensätzen, den Gegensätzen von Ideal und Real — subjectiv gefaßt von Begriff und Urtheil, objectiv gefaßt von Kraft und Erscheinung. Der Grund dieser Bewegung, — nämlich der objective, transscendentale, der blos formale Grund würde in der gegebenen Beschaffenheit des Subjects zu suchen sein, — kann nur in der Einheit der Gegensätze liegen; die Einheit als solche aber, d. h. die Gottheit, wird nicht, wie die Gegensätze, im Denken oder vom Wissen selbst erfaßt, sondern ihm vorausgesetzt. Sie ist Gränze des Denkens und Wissens, und zwar Gränze nach oben, nach der Seite des Begriffs oder der Kraft; — nach unten, nach der Seite des Urtheils oder der Erscheinung, bildet (S. 117) die Materie solche Gränze,

*) Dialektik S. 113 ff. S. 150 ff., nebst den entsprechenden Stellen der Beilagen, unter denen besonders bemerkenswerth: Beilage E (aus dem Jahre 1831) S. 523 ff.

— aber nicht, wie das, was zwischen diesen beiden Endpunkten nach oben und nach unten liegt, Gegenstand des Denkens und Wissens. — Wer sieht nicht, daß hiermit ein Verhältniß der Aeußerlichkeit zwischen der Wissenschaft als solcher und demjenigen gesetzt wird, was doch in letzter Instanz den Mittelpunkt ausmacht, auf den sich alles Denken und Wissen bezieht, auf den es sich insbesondere, in Folge seiner von Haus aus theologischen Richtung, bei Schleiermacher beziehen mußte? Offenbar konnte bei dieser spekulativen Grundansicht die Beziehung auf diesen Mittelpunkt nur eine indirekte, durch ein dazwischen tretendes positives Moment vermittelte sein. Nicht die Gottheit als solche, sondern nur das Gefühl, als die Art und Weise, wie wir die Gottheit in uns haben, konnte als unmittelbarer Gegenstand der Wissenschaft gelten, welche, nicht unmittelbar mit der philosophischen Speculation als solcher identisch, aber, als ihre nothwendige Ergänzung, durch sie gefordert, das eigentliche Centrum aller wissenschaftlichen Arbeiten des berühmten theologisch-philosophischen Denkers bildet.

Die Hegelsche Schule hat in ihrer Opposition gegen diesen, wie wir hier sehen, auch dialektisch von Schleiermacher begründeten Standpunkt seiner Glaubenslehre den Gegensatz auf eine Spitze gestellt, daß man meinen sollte, wenigstens auf theologischem Gebiete, wo der Kampf zwischen beiden Theilen hauptsächlich zum Ausbruch kam, könne gar keine Gemeinschaft unter ihnen Statt finden. Und doch findet sich bei näherer Untersuchung, daß dem keineswegs so ist. Die ursprüngliche, in keinem Theile der Wissenschaft sich ganz verläugnende Verwandtschaft beider Systeme tritt innerhalb des theologischen Gebietes noch auffallender, als anderwärts, hervor, und beurkundet sich auch äußerlich vielfach durch die Art und Weise, wie wir in manchen Jüngern beider Meister die Einflüsse derselben einander gegenseitig berühren und in kaum unterscheidbaren Uebergängen in einander verschmelzen sehen, oder wie wir andere solche Jünger, ohne eine sehr auffallende oder sehr tief greifende Umwälzung ihrer Denkweise oder ihres Glau-

bensbekenntnisses, aus einer Schule in die andere hinüberziehen, das eine System mit dem andern vertauschen sehen. Um so interessanter wird es, den theologischen Gegensatz, der dennoch zwischen beiden unläugbar besteht, in seinen charakteristischen Merkmalen aufzufassen, und seinen wissenschaftlichen Gründen und Beziehungen nachzugehen. Dies ist auf gründliche und lehrreiche Weise geleistet worden in der Darstellung, welche Baur in seiner „Gnosis" von den theologischen Systemen beider Denker gegeben hat; wir im Gegenwärtigen beschränken uns auf einige Bemerkungen, zu welchen theils die Schleiermachersche Dialektik, theils die neue Ausgabe der religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels Veranlassung giebt. — Nichts scheint näher zu liegen, nach der Art und Weise, wie Schleiermacher und wie Hegel die Immanenz der Gottheit, der Erstere im Gefühl, der Letztere im Denken, bestimmen, als daß bei dem Ersteren die Religion höher als die Philosophie, bei dem Letzteren die Philosophie höher als die Religion werde zu stehen kommen. Dennoch finden wir, daß beide Männer diese Folgerung keineswegs anerkennen. Schleiermacher, obgleich er eine Immanenz der Gottheit streng genommen nur im religiösen Gefühle behaupten kann, protestirt doch (Dialektik S. 152) ausdrücklich dagegen, daß die dialektische Erkenntniß, die zum Begriffe Gottes komme, ohne vom Gefühle auszugehen, ein Geringeres sei, als das religiöse Gefühl. Vollkommenheit und Unvollkommenheit, behauptet er, seien in Beiden gleich vertheilt, nur nach verschiedenen Seiten. Die „Anschauung Gottes" — so nämlich nennt Schleiermacher den durch rein dialektischen Fortgang vom Denken und Wissen zur Gränze des Denkens und Wissens gebildeten Begriff der Gottheit, — „werde nie wirklich vollzogen, sondern bleibe nur indirecter Schematismus." Dagegen bleibe die Anschauung unter dieser schematischen Form völlig rein von allem Fremdartigen, was von dem wirklich Vollzogenen, dem religiösen Gefühle, nicht auf gleiche Weise gelte: in diesem nämlich sei „das Bewußtsein Gottes immer an einem Anderen; nur an einem Einzelnen sei man sich der Totalität,

nur an einem Gegensatz (zwischen dem eignen Sein und dem außer uns Gesetzten) sei man sich der Einheit bewußt.“ Von Hegel ist uns zwar keine Aeußerung erinnerlich, welche sich nach der entgegengesetzten Seite eben so bestimmt und unzweideutig erklärte. Die vielfachen Aeußerungen, welche man anführen könnte, als enthaltend die Voraussetzung einer gleichen Dignität der Religion und der Philosophie, enthalten meist zugleich mehr oder minder ausdrücklich die Voraussetzung, daß nicht nur — was bekanntlich zu den entschiedensten Behauptungen des Hegelschen Systems gehört, — die Religion in der Philosophie, sondern daß auch umgekehrt die Philosophie in der Religion an und für sich enthalten sei; nämlich sie sprechen von der Religion nicht, als von einer Eigenschaft oder einem Besitzthume des einzelnen Individuums, welches, wie auch Hegel nicht in Abrede stellt, religiös sein kann, ohne Philosoph zu sein, sondern als von einem organischen Gesammtbegriffe, in welchem die Totalität der Entwickelungen, zu welchen eben auch die Philosophie gerechnet wird, schon mitumfaßt ist. Dennoch glauben wir aus der Haltung der Hegelschen Philosophie im Ganzen, und namentlich der Religionsphilosophie, schließen zu dürfen, daß ihr Urheber weit entfernt war, den Besitz der spekulativen Idee auch in Bezug auf das Individuum für ein Höheres zu achten, als die unbefangene Religiosität des Gemüths; nicht minder weit, wie umgekehrt Schleiermacher, den Besitz des religiösen Gefühls für ein Höheres, als den Besitz des spekulativen Gedankens. — Ich überlasse es dem Leser, ob er für diese beiderseitigen Meinungen eine andere Deutung zu finden vermag, bekenne jedoch meinerseits, darin von der einen, wie von der andern Seite nur eine Inconsequenz finden zu können. Am befremdlichsten erscheint mir die Aeußerung Schleiermachers, ja ich kann nicht umhin, dieselbe im höchsten Grade gefahrdrohend für das Princip zu finden, welches er zur Grundlage seiner gesammten Theologie gemacht hat. Was nämlich enthalten die angeführten Worte dieses Dialektikers Anderes, als eine Gleichstellung jenes nach ihm rein äußerlichen und negativen Denkbegriffs,

der uns Gott nur als jenseitige Voraussetzung, nur als absolute Gränze des Denkens und Wissens kennen lehrt, mit der angeblichen Immanenz der Gottheit im Gefühle? Solche Gleichstellung aber, wird durch sie nicht der Begriff dieser Immanenz verflüchtigt und entwerthet; wird nicht mit der einen Hand dem religiösen Gefühle genommen, was ihm mit der andern gegeben war, nämlich eben der wirkliche Besitz des Göttlichen als eines inwohnenden und schlechthin gegenwärtigen? Offenbar trifft dieser Einwand jene Aeußerung nur in so fern nicht, als wir annehmen dürfen, daß der Verf. das religiöse Element als solches, die unmittelbare Gewißheit des Göttlichen, aus dem Gefühle in das Denken hinüberträgt. Diese Annahme würde zwar übereinstimmen mit dem S. 475 Bemerkten, wo jede „unmittelbare Gewißheit“ als eine und dieselbe bezeichnet wird für den religiösen, den ethischen und den spekulativen Gesichtspunkt, für letztere beide „im Uebergewicht der Unmittelbarkeit, so daß sie ihnen den Namen giebt, und Gott, der ursprünglich religiöse Ausdruck, überall vorkommt“; aber sie ist schwer zu vereinigen mit dem dennoch behaupteten Unterschiede des Spekulativen vom Religiösen, nach welchem in dem ersteren „die Anschauung Gottes nicht wirklich vollzogen sein“, es also nicht zu jener actualen Immanenz der Gottheit, wie im Religiösen, kommen soll. Demungeachtet bleibt die zuletzt angeführte Deutung der sonderbaren Rede die einzig mögliche, und wir müssen demzufolge uns bekennen, daß Schleiermacher an dieser Stelle, seiner sonstigen Absicht zuwider, das religiöse Moment, d. h. das Moment der Immanenz des Göttlichen, eben so sehr in das Denken und Wissen setzt, wie in das Gefühl. Ist aber dem so, so wird man schwerlich in Abrede stellen können, daß der Verfasser hiermit denjenigen gewonnenes Spiel giebt, welche darauf dringen, das Denken als solches, das reine spekulative Denken, über jene Aeußerlichkeit hinauszuführen, in welcher es auf dem Standpunkte der Schleiermacherschen Dialektik, seinem Inhalte gegenüber, befangen bleibt; daß, mit andern Worten, Schleiermacher, der Mangelhaftigkeit seines Standpunktes, ohne

es zu merken, eingeständig, selbst den Weg zeigt, der schon so manche seiner Schüler und Anhänger von ihm zu Hegel hinübergeführt hat. — Ein ähnliches Eingeständniß nach entgegengesetzter Seite liegt in der entsprechenden Inconsequenz, deren sich Hegel schuldig gemacht hat. Dieser Denker geht, wie bekannt, ausdrücklich von dem Satze aus und stellt ihn überall in den Vorgrund, den wir bei Schleiermacher nur, so zu sagen, als einen wider Willen ihm entschlüpften betrachten mußten: daß der absolute Inhalt einer und derselbe, die Immanenz des Göttlichen eine und dieselbe ist in der Religion und in der Philosophie. Der Unterschied beider wird von ihm nicht als Unterschied des Gefühls vom Denken, sondern der Vorstellung vom Denken bestimmt; Vorstellung ist die Form, in welcher die Religion, Denken die Form, in welcher die Philosophie den absoluten Inhalt erfaßt. Da nun das Denken von Hegel sonst überall als die vollkommnere, dem Inhalt adäquatere Form gefaßt wird, so sollte man meinen, daß der Besitz dieser Form auch einen wesentlichen Vorzug für das Subjekt, in seinem Verhältnisse zum Absoluten, begründen müsse. Finden wir nichtsdestoweniger dies als Hegels Meinung nicht ausgesprochen: so würde man dem großen Denker wohl Unrecht thun, wenn man meinen wollte, daß er nur aus Accommodation, oder um den Schein des Hochmuths und der philosophischen Ueberhebung zu vermeiden, seine Ansicht zurückgehalten habe. Es mag parador scheinen, aber ich wage die Behauptung, daß es, wie dort bei Schleiermacher eine unwillkührliche Anerkenntniß der wahren Bedeutung des Denkens, so hier bei Hegel eine unwillkührliche Anerkenntniß der Bedeutung des Princips der Persönlichkeit ist, welche zu dieser Gleichstellung der Religion mit der Philosophie bewogen hat. Weil nämlich in rein theoretischer Beziehung, die freilich in seiner begrifflichen Bestimmung der Religion und der Philosophie die vorwaltende, ja die eigentlich allein hervortretende ist, über den Vorzug der letztern vor der ersteren kein Zweifel sein könnte: so ist anzunehmen, daß Hegel'n bei jenen Aeußerungen vorgeschwebt hat, wie das theo-

retische Moment hier keineswegs das einzig werthbestimmende sein kann, wie es vielmehr wesentlich darauf ankommt, welche jener beiden Mächte, die Religion oder die Philosophie, tiefer in das geistige und sittliche Sein oder die Substanz des Individuums eingreift, oder sich als personbildende erweist.

In Bezug auf das oben erwähnte Princip, das Princip der Persönlichkeit, stehen die Philosophieen Schleiermachers und Hegels auf eine Weise neben einander und einander gegenüber, daß nicht nur gegen beide von außen, sondern daß eben so sehr von dem Standpunkte einer jeden derselben gegen die andere, die Anklage der Richtbeachtung oder auch der ausdrücklichen Verletzung dieses Principes erhoben wird. Gegen Schleiermacher ist bekanntlich vielfach die Anklage des „Spinozismus“ erhoben werden; was uns gegenwärtig in seiner Dialektik geboten wird, werden diejenigen, von denen diese Anklage hauptsächlich ausging, wenig geeignet finden, sie zu widerlegen. Aber nicht nur die gewöhnliche, deistische sowohl, als kirchliche Orthodoxie wird sich durch diese Bestimmungen nicht befriedigt finden, sondern man kann sich auch nicht verläugnen, daß dieselben in der Hauptsache ganz geeignet sind, die Schleiermachersche Lehre in die Kategorie desjenigen zu stellen, was von Hegel in der berühmten Stelle der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes (S. 14 der neuen Ausgabe), welche seine Anhänger zum Schiboleth für dasjenige gemacht haben; was ihnen als das Princip der Persönlichkeit gilt, als Spinozismus bezeichnet wird. Als „Substanz“ wird freilich von Schleiermacher die Gottheit nicht in so fern gefaßt, daß er selbst es wäre, welcher diese Kategorie auf sie anwendete. Im Gegensatze hierzu erkennt er es (S. 531) ausdrücklich als „das religiöse Interesse“ an, „den transscendenten Grund, wie als Lebensquelle, so auch als Leben, zu fassen, weil nämlich das Leben nicht könne aus dem Tode kommen, der nicht ist.“ Allein wenn er sogleich hinzufügt: „das absolute Sein ist immer Leben, als die Gegensätze aus sich entwickelnd, aber, weil zeitlos, nicht in sie übergehend“: so wird ihm von Hegelscher Seite, und zwar



wohl nicht ohne spekulative Berechtigung, erwidert werden, daß es, wenn das Absolute als Subject, als Person, ja auch schon, wenn es als Leben gefaßt werden soll, eben darauf ankommt, es nicht außerhalb der Gegensätze zu halten, sondern es, seinem Wesen unbeschadet, in die Gegensätze eingehen und sich aus ihnen in seiner wahren Gestalt wiederum zurücknehmen zu lassen. Daß die Gegensätze als solche nothwendig in der Zeitform gesetzt seien, und Gott, wenn er in die Gegensätze eingehe, nothwendig zum zeitlichen werde, stellt Hegel eben in Abrede; — ob hier nicht Schleiermacher gegen ihn im Rechte sei, und Gott, wenn er im Ernste als Person begriffen werden soll, auch der Zeitform nicht entfremdet bleiben dürfe, ist eine andere Frage, auf die wir hier nicht weiter eingehen können. So viel indeß dürfte nicht zu verkennen sein, daß Hegel in der abstracten, rein begrifflichen Bestimmung des Absoluten zur Form der absoluten Subjectivität, Persönlichkeit oder Geistigkeit, einige Schritte weiter gegangen ist, als Schleiermacher. Schleiermachers Gottesbegriff hat namentlich darin allerdings eine gewisse Verwandtschaft zum Spinozischen, daß in ihm die Bestimmungen der Endlichkeit nur aufgehoben, aber nicht zugleich wiederhergestellt sind. Gleich diesem (welcher, wie bekannt, die göttliche Substanz als eine Unendlichkeit von Attributen, das Denken aber nur als eines dieser Attribute setzt), verhält er sich, obgleich im Denken erfaßt, wesentlich negativ gegen das Denken, weil in dem Denken jede Bestimmung zugleich eine Verneinung ist, in der Gottheit aber nur Bejahungen, und keine Verneinungen gesetzt sein sollen. In diesem Sinne ist Hegels Begriff der Gottheit, als der „absoluten Idee", ohne Zweifel als ein entschieden antispinozistischer anzuerkennen; dagegen dürfen wir eben so wenig anstehen, diesen Begriff als inbegriffen unter den „Constructionen der Gottheit" anzusehen, welche Schleiermacher seinerseits (S. 113) als pantheistische bezeichnet. Denn wenn es auch nicht gerade eine Steigerung des Begriffs der Kraft ist, wodurch Hegel zu seiner absoluten Idee gelangt, so ist es doch eine Steigerung des Begriffs

als solchen, des begreiflichen Erkennens; und eben dies ist es, was Schleiermacher Pantheismus nennt, daß der sich selbst zur Totalität steigernde Denkbegriff als das Absolute oder als die Gottheit gesetzt wird: — eine Anwendung des Namens, gegen welche von sprachlicher Seite gewiß nichts einzuwenden ist, so sehr sich auch die Hegelsche Schule dagegen sträuben mag, welche den Namen des Pantheismus nur auf eine solche Denkart angewendet wissen will, welche nie in eines Menschen, geschweige in eines Philosophen, Sinn gekommen ist.

Es giebt übrigens in der Philosophie Schleiermachers noch ein Moment, welches dieselbe auf dem concreten Gebiete der Geschichts- und Religionsphilosophie in ein ganz anderes Verhältniß zur Idee der Persönlichkeit setzt, als die Hegelsche; aber dieses Moment liegt außerhalb der Gränzen der Dialektik, und wird durch letztere höchstens nur in ganz abstrakter Weise von fern angedeutet. Es ist dies nämlich der e t h i s c h e Satz, welchen wir in dem, gleichfalls aus Schleiermachers Nachlaß herausgegebenen „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" (S. 93) so ausgedrückt finden: „Da alles sittlich für sich zu Setzende, als Einzelnes, zugleich auch begriffsmäßig von allem andern Einzelnen verschieden sein muß: so müssen auch die einzelnen Menschen ursprünglich begriffsmäßig von einander verschieden sein, d. h. jeder muß ein eigenthümlicher sein". Durch diesen Satz, dessen consequente Durchführung der Ethik dieses Denkers einen von der Hegel'schen, mit der sie sonst in ihrer organischen Grundlage und objektiven Haltung manches Verwandte hat, wesentlich unterschiedenen, und zwar keineswegs zu ihrem Nachtheile unterschiedenen Inhalt giebt, hat Schleiermacher von jener realen Bedeutung der Persönlichkeit, von der wir vorhin bemerkten, daß Hegel sie in seiner Werthschätzung des religiösen Moments, gegenüber dem philosophischen, zwar gleichfalls anerkannte, aber nur versteckter Weise, und nicht ohne eine inconsequente Abirrung von seiner sonstigen Richtung, anerkannte, auf entsprechende Weise offenkundig Besitz ergriffen, wie Hegel umgekehrt von der realen und absoluten Bedeutung der Denk-



Allgemeinheit offen Besitz genommen hat, welche bei Schleiermacher auf einem im Grunde unerlaubten Seitenwege eingeschmuggelt ward. Auch bei Schleiermacher übrigens ist es das religiöse Element, in welchem sich dieses Princip der absoluten Individualität oder Persönlichkeit hauptsächlich bethätigen soll. Man erinnert sich aus den „Reden über die Religion" der Art und Weise, wie dort die Religion, als solche, in den Mittelpunkt der Persönlichkeit jedes einzelnen Individuums gesetzt und als eine Funktion nicht einer einzelnen Geistes- oder Seelenkraft, sondern recht eigentlich des ganzen Menschen, bezeichnet wird; in entsprechendem Sinne wird auch in der Sittenlehre (S. 138) für jedes Einzelwesen „ein eigenes und abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet der Erregung oder des Gefühls" gefordert; ja die Religion wird (ebendas. S. 247) ausdrücklich als „der Vernunftgehalt nur in dem eigenthümlichen Erkennen" bezeichnet. Man könnte sich hiernach wundern, daß Schleiermacher von dem solchergestalt auf dem Gebiete der philosophischen Ethik von ihm gewonnenen Princip nicht einen noch ausgedehnteren Gebrauch, namentlich auf dogmatischem Gebiete, gemacht hat. Die lebendige Erkenntniß der Bedeutung des Individuellen und Persönlichen im creatürlichen Geiste und namentlich im religiösen Gefühle, als dem höchsten Lebensmomente dieses Geistes, hätte ihn, sollte man meinen, darauf führen müssen, auch seinen Begriff der Gottheit lebendiger, concreter und individueller zu gestalten, als es in der That von ihm geschehen ist. Aber hier war ihm seine Metaphysik im Wege, welcher, wie bemerkt, jenes ethische Moment so gut wie gänzlich fremd ist. Daß er sich dieser Metaphysik nicht hat entäußern können in einer Darstellung, welche er doch ausdrücklich für eine nicht aus Metaphysik, sondern aus der Reflexion über das (wesentlich, nach Schl.'s eignem ausgesprochenen Princip, individuelle und individualisirende, persönliche und personbildende) Gefühl der evangelisch-christlichen Gemeinde hervorgegangene gab, dies ist ein merkwürdiger Beweis dafür, wie von Grund aus spekulativ und dialektisch, trotz aller, absichtlich nach dem Positiven und

Realen hin genommenen Richtung, die ursprüngliche Anlage seines Geistes war *).

Wir hielten es für angemessen, den zuletzt erwähnten Punkt,

*) Ref. erlaubt sich an diejenigen Leser, die an Schleiermachers philosophischem Standpunkte, der hier nur summarisch besprochen werden konnte, ein näheres Interesse nehmen, die Bitte, mit Gegenwärtigem seine Recension von Schleiermacher's Dialektik in den Berliner Jahrbüchern (1839, November, Nro. 81—83.) vergleichen zu wollen. Noch weniger, als eine ausführliche Beurtheilung des Schleiermacher'schen, wird man hier eine ausführliche Beurtheilung der an der Spitze dieses Artikels genannten Hegel'schen Werke erwartet haben; was die Vorlesungen über Religionsphilosophie betrifft, so verweise ich auf meine Recension der ersten Ausgabe dieses Werks in Senglers Religiöser Zeitschrift (Mai und Juni 1833). Ueber die formale Seite der neuen Ausgaben der Religionsphilosophie und der Encyklopädie habe ich mich oben ausgesprochen. Was die von K. Rosenkranz herausgegebene „Philosophische Propädeutik" betrifft, so genüge die Bemerkung, daß sie dem Kenner der Hegel'schen Philosophie nichts Neues, was irgend von Erheblichkeit wäre, darbietet, den Nichtkenner aber in das Studium derselben einzuführen, trotz einigen populären Erläuterungen, die sich hier den bekannten Sätzen der „Encyklopädie" beigefügt finden, viel zu mager und dürftig ist. Sie zum Behufe des philosophischen Gymnasialunterrichtes in der Philosophie anzuempfehlen, wie die in der bekannten marktschreierischen Weise des Herausgebers, abgefaßte Vorrede thut, würde sich in späterer Zeit Hegel selbst schwerlich haben einfallen lassen, nachdem er, mit rühmlicher Unbefangenheit, das falsche, von ihm selbst gegebene Beispiel zur Seite stellend, die unstreitig richtige Ueberzeugung gefaßt und ausgesprochen hatte, daß für diesen Unterricht nichts, als höchstens empirische Psychologie und formale Logik tauge. Dennoch hat der Herausgeber diesen Gesichtspunkt zum leitenden bei seiner Redaktion des handschriftlichen Materials gemacht, und dadurch auch das historische Interesse geschmälert, welches man etwa noch an demselben, als ein Denkmal der Geistesentwickelung des Verfassers, hätte nehmen können.



das Verhältniß beider Systeme zu dem Begriffe der Persönlichkeit, namentlich in theologischer Beziehung, besonders hervorzuheben, weil eben dieser Punkt es ist, an welchen sich der gemeinschaftliche Gegensatz beider zu einer dritten philosophischen Richtung unserer Tage hauptsächlich knüpft. Wenn wir als Repräsentanten dieser Richtung hier das jüngst erschienene religionsphilosophische Werk von Steffens aufführen, so geschieht dies nur, weil es wegen der Zeit seiner Abfassung im gegenwärtigen Zusammenhange unsere Beachtung in Anspruch nimmt, nicht, als ob wir demselben für die Richtung, der es angehört, eine entsprechende Bedeutung zugestehen könnten, wie den Werken Hegels und Schleiermachers für die ihrige. Wir zählen uns zu den aufrichtigsten und wärmsten Verehrern seines trefflichen Verfassers; aber wir glauben, dieser Verehrung unbeschadet, es uns eingestehen zu dürfen, theils daß dem Inhalte nach dieses Buch nur wenig giebt, was nicht schon in den frühern Schriften des Verfassers enthalten wäre, theils daß der Mangel an wissenschaftlicher Strenge des Gedankenganges, so wie an logischer Bündigkeit und künstlerischer Durchbildung des Ausdrucks, seiner Wirksamkeit Hindernisse entgegenstellt, von denen wir fürchten müssen, daß nur wenige Leser den Muth und die Geduld, sie zu überwinden, haben werden. — Gleich Schleiermacher und Hegel hat bekanntlich auch Steffens seinen Ausgang von dem Schelling'schen Identitätssysteme genommen; ja man ist gewohnt, ihn als einen Philosophen anzusehen, der noch in engerm Sinne, als jene Beiden, der Schule Schellings angehört. Diese Unterscheidung kann, da von einer Anhängerschaft in dem Sinne, wie z. B. in Bezug auf das Hegel'sche System eine solche Statt findet, hier nicht die Rede ist, zunächst eigentlich nur einen negativen Sinn haben, nämlich, daß Steffens nicht in der Weise, wie Schleiermacher und Hegel, zu einer dialektischen oder metaphysischen Begründung oder auch Rectificirung der „intellektuellen Anschauung" des Identitätssystemes fortgegangen ist, sondern in der Anschauung der Natur und der Geschichte selbst das Princip des wissenschaftlichen Fortschritts

gesucht hat. In der Bewegung dieses Fortschreitens, und in den Resultaten, auf welche ihn dieselbe führt, ist er von Schelling eben so unabhängig, wie Schleiermacher und Hegel; ja es dürfte wohl nicht zu bezweifeln sein, daß der sachliche Inhalt seiner Religionsphilosophie, so wie er vorliegt, sich von dem anfänglichen Sinne des Identitätssystemes noch um vieles weiter entfernt, als es die Lehren jener Beiden thun. Letzteres indessen ist, so viel man weiß, auch bei Schelling selbst der Fall; auch von Schelling ist, nach allem, was über die gegenwärtige Gestalt seiner Philosophie verlautet, anzunehmen, daß er, was den realen Inhalt der philosophischen Anschauung betrifft, über sein früheres System hinausgeschritten ist, während Schleiermacher und Hegel den Sinn dieses Früheren festhielten und, jeder auf seine Weise, metaphysisch zu begründen und zu gestalten suchten.

Den Namen einer „Religionsphilosophie" trägt das vorliegende Werk in einem wesentlich andern Sinne, als andere so benannte Werke, als namentlich auch die Hegel'schen Vorlesungen. Der Sinn, in welchem dieser Name gebildet ist, ist hier ganz der entsprechende, wie bei dem Ausdrucke „Naturphilosophie". Er bezeichnet die Religion, und näher das Christenthum, als den Gegenstand der Anschauung, welche hier nicht etwa nur als die Basis der spekulativen Erkenntniß, sondern unmittelbar als diese Erkenntniß selbst gesetzt wird. Zwar in die Sätze, welche hierüber der Verfasser am Eingange aufstellt, daß die christliche Religionsphilosophie eben so gewiß ihren Gegenstand voraussetzt, wie die Naturphilosophie die Natur, oder die Geschichtsphilosophie die Geschichte, daß die Religionsphilosophie die Religion nicht erzeugen kann und, wer sie fassen will, ein Christ sein muß u. s. w., würde auch wohl Hegel haben einstimmen können; diese bezeichnen nur das Gemeinschaftliche des Standpunkts, auf welchen sich eine Betrachtung, die nicht in leeren Abstraktionen einhergehen, sondern wirklich an das Reale ihres Gegenstandes herankommen will, zu stellen hat. Allein der Unterschied besteht darin, daß nach

Hegel dieser Standpunkt durch die philosophische Spekulation, so wie diese sich unabhängig von der ausdrücklichen Beziehung auf das religiöse Objekt als Wissenschaft der Logik gestaltet hat, bei Steffens dagegen durch die Anschauung des Objekts als solche gegeben wird, eben so, wie auch der Standpunkt der im engern Sinne so genannten Naturphilosophie nicht als ein zuvor gegebener galt, sondern nur in und mit der Anschauung der Natur als solcher gewonnen ward. Aehnlich stellt sich der Gegensatz dieser Religionsphilosophie auch zu Schleiermachers Glaubenslehre; denn wenn gleich Schleiermacher uns überreden will, seinen Standpunkt für letztere innerhalb des christlichen Bewußtseins genommen zu haben, so kann es doch keinem aufmerksamen Leser dieses Werkes entgehen, daß es vielmehr die Reflexion über dieses Bewußtsein ist, welche den Standpunkt für dasselbe bestimmt hat; mit mehr Recht kann Steffens von seiner Religionsphilosophie rühmen, daß sie den von vorn herein ihr angewiesenen Standpunkt innerhalb des Christenthums nie verlasse. Um so schwieriger wird es dagegen, von einer Betrachtung, wie der Steffens'schen, zu sagen, worein sie selbst das Moment ihrer Wissenschaftlichkeit oder näher, ihrer philosophischen Wissenschaftlichkeit, gesetzt wissen will. Es ist in den ersten Partieen des Werkes viel, sowohl von dem Unterschiede, als auch von der Einheit der Philosophie und der Religion, die Rede; allein wir bekennen, einen klaren Begriff, sei es von dem einen oder von der andern, nicht daraus entnehmen gekonnt zu haben. Wir selbst glauben, abgesehen von der eigenen Ansicht des Verfassers über diesen Punkt, die sich indeß wohl auch nicht allzuweit davon entfernen wird, dieses Moment wesentlich in den Zusammenhang setzen zu müssen, in welchen diese Religionsphilosophie die Religionsanschauung mit der Naturanschauung zu setzen sucht. Allenthalben, bei jeder einzelnen Inhaltsbestimmung der Religionsanschauung, sind es Naturanalogieen, zu welchen wir den Verfasser greifen sehen, um dieselbe zu erläutern oder zu verdeutlichen. Daß er in solchen Analogieen die Entscheidung suche für streitige Punkte der Glau-

benslehre, die *Gewißheit* für ungewisse, ist gewiß nicht anzunehmen, wenn auch hin und wieder die Darstellung diesen Schein geben sollte. Das Moment der Gewißheit liegt ihm vollständig in dem Religionsglauben, als solchem; die Wissenschaft hat durchaus nicht die Bestimmung, in diesem Glauben eine fehlende Gewißheit zu ergänzen, sondern einzig und allein, das in ihm eingewickelt Enthaltene auseinanderzubreiten, und so, insoweit es innerhalb der irdischen Beschränkung möglich, das Glauben zum Schauen zu steigern. Auch der Rückbezug auf die Naturanschauung erfolgt hiernach nicht durch äußerliche Reflexion, sondern die Naturanschauung ist nach dem Verf. als eingewickelt im christlichen Glauben anzusehen, aus welchem sie durch die philosophische Betrachtung zugleich mit denjenigen Elementen dieses Glaubens, welche der unmittelbaren subjektiven Religiosität minder gegenwärtig sind, hervorgezogen und zum Bewußtsein gebracht wird *).

Diese Identität oder Wesenseinheit der Religionsanschauung des Christenthums mit einer in die Tiefe gehenden Naturanschauung, welche die absolute Voraussetzung des Steffensschen, wie so mancher anderen Werke dieser Schule bildet, finden wir in ähnlicher, nur wissenschaftlich minder gebildeter Weise, bekanntlich in der mystischen Theologie des späteren, besonders deutschen Mittelalters, und namentlich in der protestantischen Mystik eines Jacob Böhme und seiner Schule. Die neuere Identitätsphilosophie ist im Ganzen den umgekehrten Weg

*) Nach einer Aeußerung am Schlusse des Werkes will der Verf. die Religionsphilosophie nicht als Philosophie im strengsten Sinne, sondern als die nothwendige Propädeutik derselben angesehen, und an die Stelle der Psychologie oder Phänomenologie gesetzt wissen, weil nämlich die Philosophie, bevor sie an ihr eigentliches Werk gehe, sich in die Mitte des christlichen Bewußtseins versetzen müsse. Aber wenn, wie unmittelbar zuvor gefordert ward, die Philosophie mit der Naturphilosophie *anheben* soll, so wird ihr Schluß doch wohl auch nirgends anders, als in der Religionsphilosophie zu suchen sein.



gegangen, wie jene Mystik; wie jene nämlich von der Religionsanschauung zur Naturanschauung abwärts, so ist sie vielmehr von der Naturanschauung zur Religionsanschauung aufwärts gestiegen. Es ist die große That Schellings, auf dem Gebiete des spekulativen Denkens, ohne religiöse Voraussetzungen, den Schlüssel zur Anschauung der Natur als eines lebendigen Ganzen gefunden, und dadurch den wissenschaftlichen Weg zu jener Religionsanschauung eröffnet zu haben*), die, als solche, zwar unabhängig von aller Wissenschaft ist und selbst den Inhalt der Wissenschaft, wie im Keime verschlossen, in sich trägt. Der Verfasser der vorliegenden Religionsphilosophie ist in seiner selbstständigen wissenschaftlichen Laufbahn nicht von der Spekulation, sondern von der empirischen Naturanschauung ausgegangen; wie vielen Antheil an der dermaligen Gestalt seiner Weltanschauung die seinem Gemüthe ursprünglich eingepflanzte religiöse Richtung, und wie vielen die von Außen durch geistige Wahlverwandtschaft ihm mitgetheilte spekulative Grundansicht daran hat, darüber dürfen wir hoffen, daß die Mittheilungen aus seiner Lebensgeschichte, die er kürzlich zu geben begonnen hat, uns des Näheren belehren werden. Als ein Vorzug, den er nicht mit Allen theilt, welche gleich ihm die spekulative Naturanschauung zur religiösen Mystik fortzubilden und zu steigern suchen, ist der hohe Grad geistiger Gesundheit und innerer Harmonie der sittlichen und intellectuellen Kräfte zu bezeichnen, von der seine Weltanschauung durchdrungen und getragen wird. Der Einklang der Naturanschauung mit der religiösen ist bei

*) Dieser wissenschaftliche Weg ist es, den Steffens mit folgenden Worten bezeichnet (Bd. II, S. 332): „Es giebt nichts Wichtigeres für die Begründung eines tieferen, ächt spekulativen christlichen Erkennens, nichts, was mehr geeignet ist, uns die vollendete Einheit des Alls, des ganzen Daseins, völlig klar zu machen, als die Einsicht, daß derselbe Typus, im Kleinsten, wie im Größten, durch alle Stufen der Entwickelung, der natürlichen wie der geschichtlichen, hindurchgeht.

ihm, trotz der wissenschaftlichen Mängel, die er zum Theil gerade mit jenen gemein hat, an denen wir nicht dieselben Eigenschaften zu rühmen finden, ein ungezwungener und völlig lauterer, seine Religiosität durchaus frei von jenem Anfluge eines krankhaften Pietismus, in welchem allenthalben sich die Absichtlichkeit, disparate Elemente der Weltanschauung, von denen das eine ein religiöses ist, zusammenzubringen, zu verrathen pflegt. Mehr, als bei den meisten andern Schriftstellern von ähnlicher Tendenz, tritt bei Steffens die innere, organische Einheit jener großen Doppelanschauung als eine erlebte uns entgegen; wie die Idee der Persönlichkeit den objektiven Mittelpunkt dieser Anschauung bildet, welcher die erleuchtenden Strahlen der Erkenntniß zugleich abwärts und aufwärts sendet, so ist die Anschauung selbst in seinem Geiste recht eigentlich persönlich geworden, und sie tritt aus seiner Darstellung mit der Frische und genialen Fülle einer lebendigen, geistvollen Persönlichkeit, aber freilich auch mit der Formlosigkeit und subjektiven Willkühr uns entgegen, welche, bei einem so entschiedenen Uebergewicht des persönlichen Princips über die Objektivität des Gesetzes in Wissenschaft und Kunst, nicht leicht vermieden werden kann.

Die Religionsphilosophie zerfällt nach Steffens in zwei Theile: Theologie und Ethik. Diese Eintheilung, über die, so viel wir uns erinnern, der Ref. nirgends eine ausdrückliche Erklärung gegeben hat, wird wohl den Meisten unverständlich bleiben, zumal da innerhalb eines jeden derselben der Fortschritt nicht immer ein streng methodischer ist, und die Betrachtung häufig den Schein giebt, Materien vorzugreifen, die erst später behandelt werden sollen, oder in solche, die schon früher behandelt sind, zurückzugreifen. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir den Aufschluß über die Bedeutung dieser Eintheilung in dem schon erwähnten Verhältnisse der Religionsphilosophie zu Naturphilosophie suchen. Die Teleologie hat, auch äußerlich, ihren Mittelpunkt in dem Abschnitte, welcher die Ueberschrift trägt: „die Offenbarung des göttlichen Willens in



der Natur" (Bd. I, S. 147—219). Sie umfaßt zwar bei weitem mehr, als nur, was man eine religiöse Naturbetrachtung im engern Sinne nennen kann; sie umfaßt nicht nur, in den ersten Abschnitten dieses Theils, die Auseinandersetzung der allgemeinen Principien, sondern namentlich auch in den drei letzten Abschnitten, die Betrachtung der Weltgeschichte vom religionsphilosophischen Standpunkte; allein namentlich für die letztere (die erstere würde wohl bequemer in einen eigenen, das Ganze einleitenden Haupttheil zusammengefaßt worden sein) ergiebt sich ohne Schwierigkeit der mit der religionsphilosophischen Naturbetrachtung ihr gemeinschaftliche Gesichtspunkt, und in diesem Gesichtspunkte selbst der Grund, weshalb für beide gemeinschaftlich der Name der Teleologie gewählt worden ist. Es gab eine Zeit, wo die wahrhafte Wissenschaftlichkeit, sowohl der Natur-, als der Geschichtsbetrachtung, eine schlechthinige Ausschließung alles teleologischen Raisonnements zu fordern schien, indem dieses in die todteste Aeußerlichkeit der zwecksetzenden Thätigkeit sowohl zu den Mitteln, als zu den Zwecken als solchen sich verirrt hatte. Dieser Zeit sind wir glücklich entwachsen; wo jetzt in wissenschaftlichem Zusammenhange von Teleologie die Rede ist, da weiß man zum Voraus (— nur etwa die Herbart'sche Philosophie macht noch eine Ausnahme —), daß nur die immanent-organische Teleologie gemeint sein kann, welche auch schon für den naturphilosophischen Gesichtspunkt, abgesehen noch von dem religionsphilosophischen, die Natur und die Geschichte in Ein Ganzes verbindet. Innerhalb des naturphilosophischen Standpunktes selbst jedoch ist allerdings vorzugsweise die Teleologie das Moment, welches zum religionsphilosophischen forttreibt,, und in sofern wird man es ganz passend finden, wenn Steffens mit diesem Namen ausdrücklich die vom religionsphilosophischen Standpunkte aus, so zu sagen, nach rückwärts gerichtete Betrachtung der Natur und der Geschichte bezeichnet. — Der zweite Theil dagegen hat die Bestimmung, diejenigen Gegenstände zu umfassen, welche nur der Religionsphilosophie, und sonst keinem andern Zweige der Philosophie

oder der Wissenschaft überhaupt, angehören. Er ist Ethik genannt worden, hauptsächlich wohl in der Absicht, um dadurch auf den Gegensatz hinzudeuten, welcher das Grundthema dieser Betrachtung ausmacht, den „scheinbaren Dualismus", der, wie der Verf. (Bd. 2. S. 33) bemerkt, „so nothwendig ist für das christliche Bewußtsein, sowohl im Denken wie im Handeln, daß es seine innerste Bedeutung verlieren würde, wo er verschwindet." Dieser Gegensatz nämlich ist der Gegensatz von Gut und Bös, als positive Willensbestimmungen, nicht als eines bloßen Plus und Minus, wie es bisher von den meisten Philosophen gefaßt worden ist. Der Verfasser geht von der Voraussetzung aus, daß erst innerhalb des Gebietes der Religionsphilosophie dieser Gegensatz seine eigentliche positive Bedeutung erhält, während die außerreligiöse Natur- und Geschichtsphilosophie ihn, obgleich die Erscheinungen, die in diesem Gegensatze ihren Grund haben, zum Theil schon in ihr Gebiet fallen, doch seinem eigentlichen Grunde und Wesen nach zur Seite liegen lassen muß. So hebt denn die Betrachtung dieses zweiten Haupttheils der Religionsphilosophie mit dem „Ursprung der Sünde" an; sie wirft noch einen Blick zurück auf das „Böse in der Natur", und erörtert von dem dadurch gewonnenen positiven Standpunkte aus die Haupt- und Grundlehren des Christenthums über die sittlichen Zustände des menschlichen Geschlechts und über dessen sowohl diesseitige, als jenseitige Zukunft.

Wir deuteten bereits an, daß das Princip, welches bei Steffens den innern Mittelpunkt zugleich seiner Natur- und seiner Religionsanschauung ausmacht, kein anderes ist, als der Begriff der Persönlichkeit. Dieses Princip tritt bei ihm (nicht erst in der vorliegenden Schrift) deutlicher, als bei irgend einem andern Philosophen der naturphilosophischen Schule, als das Moment hervor, in welches sich ihm, nicht für das abstracte metaphysische Denken, sondern für die „intellectuelle Anschauung", der Uebergang von der Naturphilosophie im engern Sinne zur Geschichts- und Religionsphilosophie geknüpft hat. Die Naturphilosophie in ihrer ersten Gestalt suchte einen Aus-



druck für die Gesetzmäßigkeit des Universums, welcher diese Gesetzmäßigkeit und ihre begrifflich adäquate Erkenntniß als das allein Seiende und Wahre dargestellt, Willkühr und Zufall als das schlechthin Unwahre und Nichtseiende ausgeschlossen hätte. Damit in Verbindung stand die Tendenz, die Form des Wirkens oder Geschehens, so viel es sich irgend thun ließ, zu beschränken, oder sie der Form des ruhenden Seins unterzuordnen. Aus der Natur sollte, im Widerspruche mit den Ergebnissen einer besonnenen empirischen Forschung, alle Succession der Bildungen, alle Allmähligkeit der Entwickelung, mit Ausnahme der gleichmäßig wiederkehrenden, in den einzelnen Erscheinungen entfernt werden, und dem Geiste des Menschen würden, in verschiedenem Sinne zwar, seine Vergangenheit und seine Zukunft streitig gemacht, jene, indem man den Begriff des zeitlichen Anfangs aus der Geschichte vertilgen wollte, diese, indem man die einzelne Persönlichkeit in der Gattung untergehen ließ. Für diese Tendenz nun bezeichnet die Anschauung der Persönlichkeit, so wie wir sie bei Steffens ausgesprochen finden, einen Wendepunkt, dessen Bedeutsamkeit eben daran hängt, daß das Moment, welches diesen Wendepunkt herbeigeführt hat, ein auf demselben Wege der Anschauung, wie der naturphilosophische Inhalt, nicht des abstrakten Denkens, gewonnenes ist. Nur die Anschauung nämlich, nicht der abstrakte Begriff, konnte dasjenige erfassen, worauf es hier ankommt: die absolute, absolut reale Bedeutung des Eigenthümlichen und Individuellen, — dessen, was jede einzelne Person von allen andern Personen unterscheidet. Diese Bedeutung ist das Grundarium des Steffens'schen Philosophirens; er bedient sich zu ihrer Bezeichnung des etwas gewagten Ausdrucks Talent, indem er von der unstreitig richtigen Wahrnehmung ausgeht, daß jene geistige Bevorzugung einzelner Personen vor andern Personen, die wir gemeinhin mit diesem Worte zu bezeichnen pflegen, nichts Anderes ist, als die, bei diesen nur ausdrücklicher, als bei andern, in die Erscheinung heraustretende Besonderheit der Beziehung, in welche sich, eben in Folge der absoluten Eigen-

thümlichkeit alles Persönlichen, jede einzelne Persönlichkeit zur äußern Natur und zur Geschichte gestellt findet. In Folge des Begriffs, den er vom Talente aufstellt, hat bei ihm der Satz, der als solcher zwar auch bei andern Philosophen, selbst bei Philosophen von ganz entgegengesetzter Richtung, vorkommt: daß vermöge des Begriffs der Persönlichkeit nicht, wie in dem Reiche der organischen Natur, das Individuum in der Gattung, sondern umgekehrt die Gattung in dem Individuum enthalten ist, noch einen anderen und höheren Sinn. Er bedeutet nicht nur, wie z. B. bei Hegel, daß in dem Individuum das Wesen der Gattung zum Fürsichsein, zum Begriffe oder Bewußtsein seiner selbst gelangt, sondern zugleich, daß dieses Fürsichsein des Einzelnen nicht eines und dasselbe für alle Einzelne, sondern für jedes Einzelne ein qualitativ Anderes ist, und daß eben diese in die Allgemeinheit des Fürsichseins, des Selbstbewußtseins, gesetzte qualitative Besonderheit oder Eigenthümlichkeit nicht eine gleichgültige und zufällige, sondern eine schlechthin reale, ja das allein wahrhaft Reale in der gesammten Welt der Erscheinung ist.

Dieses Aperçu also ist es, welches der Steffens'schen Naturphilosophie jenen Charakter einer Geschichtsphilosophie gegeben hat, in welcher wir sie jetzt die Basis seiner Religionsphilosophie bilden sehen. Die Natur ist ihm nicht ein Seiendes, sondern ein Werdendes; sie ist ihm das Werden der menschlichen Persönlichkeit. Er legt in diesem Sinne gerade auf dasjenige Moment das entscheidendste Gewicht, was die frühere Naturphilosophie möglichst in Abrede zu stellen suchte, und was Hegel als „Ohnmacht der Natur, den reinen Begriff festzuhalten" bezeichnet, auf das irrationale Verhältniß der natürlichen Erscheinungswelt auf allen ihren Stufen und in allen ihren Momenten zu dem begrifflich erfaßbaren Gesetze, auf die Willkühr, oder, wie er es auch ausdrückt, auf das Spiel, welches die Natur mit ihren eigenen Gestalten treibt. Er macht aufmerksam darauf, daß die Reihenfolge geologischer Umwandlungen unsers Erdkörpers, an deren Schlusse erst, zugleich mit

der gegenwärtigen Totalgestalt der organischen und der unorganischen Schöpfung, der Mensch entstand, ein Ergebniß der empirischen Forschung ist, und daß mit diesem Ergebnisse die Empirie, welcher sonst die Voraussetzung der gegenwärtigen Gestalt und Gesetzlichkeit des Universums ein schlechthin Letztes ist, sich ihre eigne Gränze bezeichnet hat. Die Natur vor der Erschaffung des Menschen gilt ihm als die verhüllte Persönlichkeit, und er bedient sich eben jenes irrationalen Momentes in ihr, um zu beweisen, daß dieselbe nicht blos durch einen äußerlichen Verstand für das Bedürfniß des menschlichen Geistes geordnet ist, sondern, daß dieselben Kräfte der Selbstbestimmung und Selbsterzeugung, welche den selbstbewußten Geist zum persönlichen machen, auf unbewußte Weise und in äußerlicher Unendlichkeit auch in ihr schon die wirkenden und schaffenden sind. Die Entwickelungsgeschichte des Menschengeschlechts aber ist ihm nur eine Fortsetzung der Naturentwickelung in der höheren Potenz des Geistes und des Bewußtseins; nicht, wie in der früheren Naturphilosophie, eine Umsetzung der Natursubstanz aus der Form der Räumlichkeit in die Form der Zeitlichkeit. Innerhalb dieser Geschichte selbst sucht er die Erscheinung der absoluten oder göttlichen Persönlichkeit in der Person Jesu Christi, als einen ganz entsprechenden Wendepunkt darzustellen, wie das erste Hervortreten des menschlichen Geistes aus der Umhüllung der Natur, oder wie schon früher das Hervortreten der organischen Schöpfung aus der scheinbar unorganischen einen solchen gebildet hatte.

Blicken wir, nach dieser kurzen Andeutung der von Steffens eingeschlagenen Richtung, jetzt auf den Gegensatz zurück, welchen diese Richtung, wie oben bemerkt, gemeinschaftlich gegen die Schleiermacher'sche und die Hegel'sche bildet: so werden wir wohl nicht mit Unrecht sagen dürfen, daß für sie die Anschauung der Persönlichkeit an die Stelle dessen tritt, was für jene beiden Philosophen der Uebergang in das Gebiet der logischen und metaphysischen Spekulation geworden ist. — Man hat bekanntlich insbesondere die Hegel'sche Philosophie, der

Naturphilosophie gegenüber, als Philosophie des Geistes bezeichnen wollen. Wenn wir dieser Bezeichnung eine gewisse Wahrheit zugestehen können, so liegt dieselbe darin, daß nur im Bewußtsein, also im Geiste, die reinen metaphysischen Denkformen zur Erscheinung kommen, welche in der Natur verhüllt bleiben. Allein diese Formen in ihrer Allgemeinheit und absoluten Nothwendigkeit, wie die Hegel'sche Logik sie darzustellen versucht hat, sind nicht der Geist, der reale, lebendige, absolut concrete; ja sie, für sich allein genommen, obgleich sie, in ihrer Wahrheit erkannt, die Basis des Selbstbewußtseins ausmachen, reichen nicht einmal hin, dasjenige zu constituiren, was wir mit Steffens die Persönlichkeit zu nennen uns allerdings berechtigt glauben. Es darf nicht vergessen werden, — wie ja auch selbst der abstrakte Schematismus des Hegel'schen Systemes es anerkennt, — daß der Geist mit der Natur und durch dieselbe (— eben so gut kann man freilich auch sagen: daß die Natur durch den Geist) einen gemeinschaftlichen Gegensatz gegen jene metaphysische Begriffswelt bildet, den Gegensatz des Wesens zu der Form, des Realen und Concreten zu dem Idealen und Abstrakten. Wenn also Hegel, in seinem logischen Philosophiren, allerdings ein Moment zur wissenschaftlichen Anerkennung gebracht hat, dessen Ausscheidung aus der Natur in gewissem Sinne mit dem Werden des Geistes, mit dem Uebergange des Bewußtlosen ins Bewußtsein zusammenfällt: so hat er doch nur ein Moment dieses Uebergangs ergriffen, das formale Moment der Allgemeinheit, dasjenige, durch welches der Geist zugleich sich als mit der Natur identisch, und sich als von ihr unterschieden weiß. Ein zweites, nicht minder wesentliches Moment, das reale Moment der Besonderheit, dasjenige, durch welches der Geist sowohl mit der Natur identisch, als von der Natur verschieden ist, ist bei ihm nicht zur Anerkennung gekommen; dies nämlich ist eben jener zweite Faktor der Persönlichkeit, den Steffens mit dem Namen des Talentes bezeichnet hat. Dieses fällt bei Hegel, ganz eben so, wie der bunte Reichthum der Naturgestalten, unter die Kategorie des „Außersichseins;"

es gilt für ein Nichtiges, für ein zufälliges Beiwerk der Subjektivität, an welcher nur die Allgemeinheit des Selbstbewußtseins das wahrhaft Seiende ist. Schleiermacher seinerseits zollt zwar diesem Momente eine höhere ethische Anerkennung, als Hegel; allein er bleibt darum nicht minder weit davon entfernt, in ihm, gleich Steffens, den realen Grund des creatürlichen Daseins zu erblicken, oder mit andern Worten, — denn dies will Steffens doch unstreitig sagen — die Urpotenz, in welcher Gott das creatürliche Sein zu freiem Werden und zu freier Selbstgestaltung aus sich entlassen hat.

Indem nun aber dieses Positive der Steffens'schen Richtung als ein wesentlich Ergänzendes der entgegengesetzten metaphysischen Richtungen anzuerkennen ist: so ist dem gegenüber freilich auch einzugestehen, daß der Mangel desjenigen Momentes, welches das eigenthümliche der entgegengesetzten Richtungen ausmacht, sich an der inneren, wissenschaftlichen Gestaltung des Steffens'schen Grundprincips und auch an der Art und Weise der Polemik gegen das „System des absoluten Denkens," die sich durch das ganze Werk hindurchzieht, sehr entschieden kund giebt. Der Begriff der Persönlichkeit, wie der Verf. ihn aufstellt, soll allerdings, seiner Absicht nach, nicht zusammenfallen mit dem Begriffe der unbedingten, grundlosen Willkühr; allein es fragt sich, ob er nicht wider seine Absicht dennoch damit zusammenfällt. Die Priorität, die er, sowohl was die göttliche, als was die creatürliche Persönlichkeit betrifft, für das Wollen im Gegensatze des Denkens allenthalben in Anspruch nimmt, läßt solches allerdings befürchten. Er stellt zwar nicht in Abrede, daß auch das Denken ein wesentliches Moment der Persönlichkeit ausmacht, nicht blos der menschlichen, sondern auch der göttlichen; aber wenn wir irgend seine Worte im strengen Sinne nehmen wollen, so geht aus ihnen hervor, in Bezug auf das göttliche Denken zwar, daß dasselbe durchaus keine Nothwendigkeit in Gott begründet, sondern seinem Inhalte nach schlechthin abhängig von dem göttlichen Willen ist, in Bezug auf das creatürliche Denken aber, daß es nur

einen gegebenen, durch eigenen und fremden Willen ihm gegebenen Inhalt hat, doch keinen nothwendigen, keinen solchen, der in seiner Nothwendigkeit die Natur des Denkens ausmacht. Aus diesen Prämissen würde streng genommen die Nothwendigkeit eines unbedingten Prädestinationsglaubens folgen, und Schleiermacher, der, wiewohl auf ganz anderm Wege, als Steffens, in diesem Punkte zu ähnlichen Annahmen gelangt ist, hat, in seiner bekannten Erwiderung gegen Bretschneider, Folgerungen aus derselben gezogen, welche der Calvinischen Lehre wenigstens sehr nahe kommen. Dazu aber läßt es bei Steffens die positive und energische Anschauung nicht kommen, die er, wie von der göttlichen, so auch von der creatürlichen Persönlichkeit, und zwar von letzterer ausdrücklich auch in ihrem Gegensatze, in ihrer Abwendung von Gott, also von dem Bösen, gefaßt hat. Nur bei einem durchaus negativen Begriffe vom Bösen läßt sich jene Ansicht, welche auch in Gott eine unbedingte Priorität des Wollens vor dem Denken behauptet, logisch durchführen. Zu diesem negativen Begriffe sehen wir deshalb, wie Schleiermacher, so auch Augustin und Calvin sich bekennen, letztere beide, freilich nur theoretisch oder in abstracto, praktisch oder in concreto, gehen Beide wieder davon ab, weil sie dadurch in eine allzuentscheidende Collision mit den christlichen Lehren von Teufel, Hölle und ewiger Verdammniß versetzt werden, Lehren, welche von Schleiermacher consequenter Weise verworfen worden sind. Steffens sehen wir hier, in anderer, gewissermaaßen entgegengesetzter Weise zwar (indem er auf das Moment der creatürlichen Freiheit denselben Nachdruck legt, den jene auf das Moment der göttlichen Allmacht legten), in einem ähnlichen Widerspruche mit sich selbst, wie jene ältern christlichen Denker, befangen bleiben; denn seine philosophische Grundanschauung von der Bedeutung der Persönlichkeit nicht minder, wie seine innige Anhänglichkeit an das Christenthum in seinem ganzen Umfange, verbieten ihm, von jenem positiven Begriffe des Bösen abzugehen, welchen nur eine völlig willkührliche, objektiv durchaus unberechtigte Exegese aus den Urkunden

des Christenthums hinweg interpretiren kann. Diesen Widerspruch, der ihm selbst keineswegs unbewußt bleibt, zu lösen, müht er sich in verschiedenen Theilen seines Buches auf eine Weise ab, die dem Leser um so peinlicher fallen muß, je klarer derselbe eingesehen hat, wie der Widerspruch schlechthin unlösbar ist, so lange man sich nicht zu der Anerkennung einer objektiven metaphysischen Denknothwendigkeit, die auch für Gott dies ist, entschließen will. Zu diesem Entschlusse aber kommt es bei dem Verf. nicht, so nahe ihm derselbe auch durch Schelling gelegt war, mit dessen Abhandlung über die Freiheit er sich im zweiten Bande viel zu schaffen macht, ohne über ihren Inhalt zu einem Resultate gelangen zu können. Er begnügt sich, in der teleologischen Entwickelung des Schöpfungsganzen ein Moment der Hemmung anzunehmen, welches, durch die göttliche Schöpferthätigkeit von Stufe zu Stufe überwunden, im Zusammenhange der Ethik, als seinen Grund habend in dem Bösen, d. h. in dem von Gott abgewandten oder gegen Gott empörten Willen der in der Natur verhüllten, im menschlichen Bewußtsein offenbarten Persönlichkeit, erkannt wird. Wie aber diese Hemmung eintreten konnte, ohne daß entweder Gott sich durch Anordnung derselben zum Mitschuldigen des Bösen machte, oder daß man sich dadurch auf eine Nothwendigkeit des Begriffs (des Begriffs der creatürlichen Persönlichkeit und der in dieser nothwendiger Weise enthaltenen Freiheit nämlich), die auch dem göttlichen Willen gegenüber sich als ein Prius behauptet, zurückgeführt findet: darauf haben wir in dem ganzen Buche eine klare und bestimmte Antwort vergebens gesucht. Denn wenn der Verf. bemerklich macht, daß die in der Zeit fortdauernde Schöpferthätigkeit Gottes, eine perennirende Ueberwindung der Hemmungen und Vernichtung der hemmenden Momente ist: so könnte man sich mit dieser Ausrede allenfalls, unter Voraussetzung des Schleiermacher'schen Begriffs der Hemmung, zufrieden gestellt finden, nach welchem „Hemmung" nur ein subjektives Minus des Gottesbewußtseins in den einzelnen Individuen bezeichnet, nimmermehr aber unter den von

Steffens selbst gegebenen Prämissen, welche diesen Begriff zu etwas Objektivem und Positivem, in der Natur nicht minder, wie im subjektiven Geiste Wirksamen (sogar den „geistigen Anfang zur Schöpfung“ nennt er sie: Bd. 1. S. 465.), endlich zu etwas in einer „Masse“ von Individuen sich Realisirenden (vgl. Bd. 2. S. 260.), sogar zu einer Ewigkeit des Widerstandes gegen Gott, sich Befestigenden machen.

Wir haben im Obigen den Einklang rühmend anerkannt, in welchem, durch die Idee der Persönlichkeit und deren lebendige Anschauung vermittelt, die philosophische Welt- und Naturanschauung des Verfassers sich, auf natürliche und ungezwungene Weise, nicht auf gemachte und erkünstelte, mit dem christlichen Glauben, oder, wie es der Verf. mit Schleiermacher auszudrücken liebt, dem christlichen Bewußtsein gesetzt hat. Dieses Anerkenntniß wird, meinen wir, durch den eben gerügten Zwiespalt in seiner philosophischen Denkweise nicht aufgehoben. Denn dieser Zwiespalt ist ein solcher, von dem sich nachweisen läßt, daß er nicht erst durch die Anschließung an das Christenthum, — (wenn man diese als etwas der philosophischen Bildung des Verf.'s Aeußerliches betrachten wollte, was sie in Wahrheit eben nicht ist) — veranlaßt, sondern in dem spekulativen Standpunkte des Verf.'s von vorn herein, als ein innerhalb desselben nicht zu überwindender, enthalten ist. In ähnlicher Weise betrachten wir auch eine andere, in der Weltansicht des Verf.'s zurückbleibende Anomalie, wenn dieselbe sich auch noch unmittelbarer an seine Stellung zum Christenthume knüpft, doch nicht als eine durch diese Stellung verschuldete, sondern vielmehr nur als eine solche, in welcher tiefer liegende Mängel der wissenschaftlichen Grundlage seiner Weltansicht zur Erscheinung kommen. Wir meinen seinen Wunderglauben, der sich, wenigstens in Bezug auf die neutestamentliche Geschichte, am Schlusse des ersten Bandes, als ein völlig unbedingter ausspricht. Diese Unbedingtheit sucht der Verf. (S. 440) durch folgende Betrachtung zu motiviren: „Die Religion hat nur eine Bedeutung für den Menschen, wenn er in der Geschichte einen

Punkt gefunden hat, dem er sich völlig unbedingt hingeben kann. Dieser Punkt der Hingebung kann auf einer jeden Stufe der Entwickelung Statt finden; aber sie ist, wie sie auch erscheint, jederzeit unbedingt; und so wesentlich gehört dieses ihr zu, daß eine jede Bedingung, eine jede Vermittlung aus andern Quellen des Erkennens, der Anfang der Vernichtung aller Religion ist, und es auch zu jeder Zeit war. — Haben wir das Recht, über die Momente der Erscheinung des Heilandes aus eigenem Denken zu richten, so daß irgend ein Moment seiner Erscheinung, als Denken in seiner Lehre, als Handeln in seinen Thaten, oder als Eigenthümlichkeit seines Daseins, in seiner Geburt, seinem Leben, Sterben und seiner Fortdauer, nicht, wie diese uns gegeben werden, sondern wie irgend eine spätere Entwickelungsstufe sie zu beurtheilen und zu corrigiren sich befugt glaubt, so ist der Heiland nicht erschienen. „Der Punkt einer unbedingten Hingebung ist nicht gefunden; und die christliche Religion ist, als solche, in ihrer Wurzel vernichtet." In schrofferen Worten, — wenn wir den Verf. wirklich bei seinen Worten nehmen wollten, — ist die Gefangengebung der Vernunft unter den Glauben wohl kaum gepredigt worden! Also die Hingebung nicht an die wahre Gestalt des Heilandes, nicht an diejenige Wahrheit seiner Erscheinung, welche durch die Vereinigung des wissenschaftlichen oder Weltbewußtseins mit dem christlichen Bewußtsein vermittelt wäre (eine Vereinigung, die der Verf. doch sonst allenthalben im Munde führt), wird gefordert, sondern an seine Erscheinung, wie sie uns gegeben wird, d. h. — denn wie will man diese Worte sonst auslegen? — an die Momente der schriftlichen Tradition, die ihrerseits wiederum ihre Beglaubigung, da jeder andere Maaßstab ihrer Beurtheilung von dem Verf. uns entzogen wird, nur in der einmal beliebten Annahme der Kirche haben kann, was ist dies Anderes, als die unumwundenste Verläugnung des protestantischen Princips, (— eine Prüfung der neutestamentlichen Schriften aus ihrem eigenen Geist heraus hat bekanntlich auch Luther auf das Freimüthigste gestattet), eine

offenbare Rückkehr zum Autoritätsglauben in seiner dunkelsten Gestalt? — Indessen, wir dürfen wohl annehmen, daß es in der That der Verfasser nicht so schlimm meint; daß er nur seine Worte nicht sorgfältig genug abgewogen hat. Der gesammte Gang seiner Untersuchung zeigt, daß es eben so wenig seine Absicht sein kann, der historischen Kritik ihr Recht abzusprechen, wie der empirisch naturwissenschaftlichen Forschung. Er glaubt vielmehr die streng historische Gültigkeit der neutestamentlichen Ueberlieferung (was freilich ein wirklich wissenschaftlicher Kritiker ihm nicht leicht zugeben wird) als Resultat einer vorurtheilsfreien Kritik voraussetzen zu dürfen, nachdem er sich auf spekulativem Wege überredet hat, daß, die Möglichkeit von Wundern zuzugeben, es eben zur Unbefangenheit des kritischen Verfahrens gehört, die Wirklichkeit eines von Wundern getragenen und umgebenen Daseins des Heilandes aber durch die spekulative Idee der absoluten Persönlichkeit, welche wir in Christus realisirt finden, sogar gefordert wird. Vor Allem scheint er die übernatürliche Zeugung Christi als das Haupt- und Grundwunder anzusehen. Zum Erweise dieses Wunders nämlich hat er die Naturanalogie des Verhältnisses aller höhern Stuffen des Daseins zu den niedern in Bereitschaft; so undenkbar eine Erzeugung des Organischen aus dem Unorganischen, des menschlichen Geschlechts aus den Thiergeschlechtern, eben so undenkbar, behauptet er, sei eine Erzeugung des Erlösers auf dem gewöhnlichen Wege der natürlichen Fortpflanzung innerhalb des durch die Sünde der Natur anheimgefallenen menschlichen Geschlechts; — das Eine so gut, wie das Andere, sei eine generatio aequivoca, deren Möglichkeit man auf keine Weise einräumen dürfe. — Wie schon angedeutet, dieser allzukühne und, um es gerade herauszusagen, unkritische Wunderglaube des Verfassers, scheint uns nicht sowohl eine Folge seiner religiösen Gesinnung, oder seines „christlichen Bewußtseins," als vielmehr eben jener Unsicherheit der metaphyschen Grundlage seiner spekulativen Weltansicht, welche ihn, trotz seiner großartigen Anschauung von der Persönlichkeit und

der creatürlichen Freiheit, so nahe an das Dogma eines grundlosen beneplacitum der Gottheit herangebracht hat. Denn freilich, eine Ansicht, welche jenseits der Natur und der Geschichte von einer Nothwendigkeit, durch die auch Gott gebunden wäre, Nichts wissen will, wird auch innerhalb der Erscheinungswelt keinen Grund finden, die Offenbarung des Göttlichen für gebunden an die relative Nothwendigkeit der Naturgesetze zu halten. Sie wird von ihrem Standpunkte aus gegen diejenigen, welchen das Naturgesetz als die immanente Gränze der göttlichen Offenbarung gilt, die Anklage zu erheben sich berechtigt achten (S. 470), daß diese „die Permanenz der Sinnlichkeit unter jeder Bedingung retten wollen", nicht bedenkend, daß umgekehrt gerade dies eine ungebürliche Beschränkung des Göttlichen ist, wenn man die Aufhebung des Naturgesetzes für nothwendig erachtet, damit das Göttliche sich manifestire; — als ob die Gottheit, um vor den Augen ihrer Geschöpfe offenbar zu werden, zuvor ihr eigenes Werk zerstören müsse! — Eine Anomalie aber, oder ein Mißklang bleibt der unbedingte Wunderglaube (d. h. derjenige der, wie der Verf. es ausdrücklich verlangt, die Wunder nicht nur für eine Steigerung, sondern für eine absolute Durchbrechung der Naturgesetze angesehen wissen will) in einer spekulativen Weltansicht darum nicht weniger. Denn alle Spekulation, auch die eigene des Verfassers, beruht, selbst wenn sie nicht von der ausdrücklichen Voraussetzung einer absoluten metaphysischen Nothwendigkeit in Gott ausgeht, doch in aller Wege auf der Anerkennung einer solchen Bedeutung der gesetzlichen Ordnung in Natur und Geschichte, welche mit dem Mirakelglauben ein für allemal nicht zusammen bestehen kann.

Bei Allem indeß, was wir von wissenschaftlicher Seite gegen sie zu erinnern gefunden haben, bleibt diese „christliche Religionsphilosophie," als ein Denkmal einer der edelsten, geistig lebendigsten Persönlichkeiten, welche in unsern Tagen auf dem Felde der philosophischen Spekulation thätig sind, ein der Beachtung würdiges Werk, insbesondere erfreulich für diejenigen, welche die philosophisch-religiöse Richtung ihres Verfassers als ein heilsames Gegengewicht gegen die in der Schule dermalen vorwaltenden Tendenzen zu würdigen wissen. Sollte auch dieses Werk noch nicht ausreichen, den Sieg der von ihm vertretenen Richtung über die entgegengesetzten zu entscheiden, so wird es doch dienen, den Kampf gegen sie zu beleben und neu anzuregen, und auch dies wird Jeder, der nicht selbst in den von dem würdigen Verfasser dieses Buchs bekämpften Tendenzen befangen ist, als einen Gewinn betrachten.

Intelligenzblatt.

Bei A. Marcus in Bonn ist so eben erschienen:

Lehrbuch der Kirchengeschichte

von **Dr. J. C. L. Gieseler.**

Dritten Bandes erste Abtheilung.

(Vierte Periode. Von der Reformation bis auf unsere Zeiten. – Erster Abschnitt. Von der Reformation bis zum westphälischen Frieden v. 1517—1648.) gr. 8. 1840 — Preis 2 Thlr. 16 Ggr.

Das ganze Werk, bestehend aus Bd. I. Bd. II. 1—4te Abtheil. Bd. III. 1ste Abtheil., kostet jetzt 14 Thlr. 12 Ggr.

Bei J. J. Weber in Leipzig ist so eben erschienen:

B. F. Trentowski,

Vorstudien

zur

Wissenschaft der Natur

oder Uebergang von Gott zur Schöpfung nach den Grundsätzen der universellen Philosophie.

Zwei Bände. Preis 3 Rthlr.

In unserm Verlage ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen:

Frauenstädt, Dr. J., Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie. gr. 8. geh. 2 Thlr. 10 Sgr. oder 8 gGr.

Ogienski, Dr. Immanuel, Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur Preußischen Monarchie. gr. 8. geh. 12½ Sgr. oder 10 gGr.

Berlin, im October 1840. Voß'sche Buchhandlung.

Im Verlage der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu haben:

J. F. Fries

Die Geschichte der Philosophie

dargestellt

nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung.

Zweiter Band. Preis 4 Thlr.

Inhalt: 1) Die Geschichte der Philosophie vom Anfang der christlichen Lehre bis zur Erfindung der Methoden der Erfahrungswissenschaften oder von Paulus dem Apostel bis auf Galileo Galilei und Bacon von Verulam. 2) Die Geschichte der Philosophie von der Erfindung der Methode der Erfahrungswissenschaften bis zur Auffindung der Principien aller metaphysischen Erkenntnisse oder von Bacon von Verulam und Galileo Galilei bis auf Kant. 3) Anhang. Polemische Bemerkungen über neuere große Rückschritte.

Der erste Band (erschienen 1837), Preis 3 Thaler, enthält: 1) Einleitung. 2) Die Geschichte der Philosophie bei den Griechen von Hesiodos bis zu Paulus dem Apostel.

?





